

المستقصى

من عمدة الأصول

في أصول الفقه

رسمه

في أصول الفقه

من أصول الفقه

في أصول الفقه

في أصول الفقه



الكتاب : المستصفى فى علم الاصول
المؤلف : الامام أبى حامد بن محمد غزالى
الناشر : انتشارات دارالذخائر
القطع : وزبرى
الطبعة : الثانية
المطبعة : عمولة - قم
عدد المطبوع : ١٠٠٠ نسخة
سنة الطبع : ١٣٦٨ هـ ش
عدد الصفحات : الجزء الاول ٤٤٨ صفحة

المُسْتَصْفَى

مِنْ عِلَالِ الْأُصُولِ

لِلإِسَامِ أَيْ حَامِدٍ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِيِّ

وَبَذَيْلِهِ

فَوَاتِحُ الرَّحْمَتِ بِشَرْحِ مَسْلَمِ الثَّبُوتِ

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

الجزء الأول

لا اله الا الله محمد رسول الله

الجزء الاول

من

كتاب المستنقى من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد

محمد بن محمد بن محمد القزالي / ومعه كتاب فوائذ الرجوت

للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري

بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضا

للإمام المحقق الشيخ محب الله

ابن عبد الشكور رحمه

الله ونفع بهم

أجمعين

(تتبعه)

(قد وضعت المستنقى في صدر الصحيفة ثم أتبعتها فوائذ الرجوت

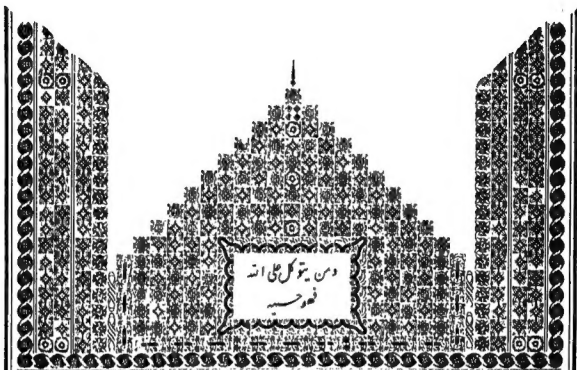
وفصلنا بينهما بجدول فليعلم)

الطبعة الاولى

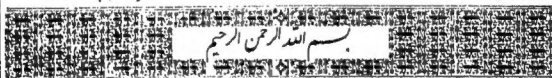
بالطبعة الاميرية ببولاق مصر الحميمه

سنة ١٣٢٢

طبعة



الحمد لله العزى القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذي جعل العقل أربح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمغانم وأكرم المحامد والمناثر وأجود الموارد والمصادر فشرقت بأنيابه الأضواء والمخارير وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتخلت برقومه الأوراق والدفائر وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر واستضاءت بهائه الأسمار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستعمرت في مشائه مشاء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستعمرت في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحدق والنواظر حتى تغلغل بضياءه في أعماق الغمضات جنود الخواطر وإن كلت عنها النواطر وكثفت عليها السواثر والصلوات



الحمد لله الذي خلق الإنسان بعد أن لم يكن شأماً مذكوراً وهداه إلى ما نهى به صلاح معاشه ومعهاده كما كان في الكتاب مسطوراً وأغرقت في بحار فضله وجوده وأطلق الموجودات بآيات وجوب وجوده تستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونقضي عليه التغير أعظم نعمائه ونشهد أن لا إله الا الله ونشهد أن محمداً عبده ورسوله بعنه الله تعالى هادياً وبشيراً ونذيراً وداعياً إلى الحق إلى الرحمن بدرانمينا ذلك الذي خلق السبع السموات العلى ووصل إلى مكان سوى وعلم هنالك علم اللوح والعلم وحاز مقاماً لم يصل إليه لولا حمد من الأنبياء مقدم وذلك ليدبه الأعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذى الناصر الطاهر والجيد المتفاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا
 للمؤمنين ونذرا للكافرين وناصبا شره كل شرع غار ودين دائر المؤيد بالقرآن الجيد الذى لا يمله سامع ولا أثر
 ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا تآثر ولا يحيط بهابيه وصف واصف ولا ذكر ذاك وكل يبلغ دون ذوق فهم جليات أسرارها قاصر
 وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثر ينقطع دونها غر العاذل الحاصر (أما بعد) فقد تناطق قاضى العقل وهو الخالق الذى
 لا يعزل ولا يستذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المركب المهدل بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية عمل لا مطية
 كسل ومنزل عبور لا متنزح جوار ومحل تجارة لا مسكن عمار ومخير ضاعتها الطاعة وربهم الغلوز يوم تقوم
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأرفعها فانه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو أرفع الأعضاء
 وسوى العقل الذى هو أشرف الأشياء لانه مركب الذبابة وحامل الامانة اذ عرست على الارض والجبال والسماء فاشفق
 من جهلها وأبين أن يحملها فإتاة الآباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية يحضها البحث الشرع عليه ولا تدب اليه كالحساب
 والهندسة والتجويد وأما العلمين العلوم فهى بين طنون كاذبة (١) لافقة وأن بعض الفن أتم وبين علوم صادقة لا منقطة لها
 ولعوز بالله من علم لا ينفق وليست المنفعة فى الشهوات الحاضرة والنعم الفاترة فانها فانية دائره بل النفع وأبواب
 الآخرة وتلقى بحض كالاحاديث والتفسير والمطلب فى أمثالها يسير إذ تستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لأن
 قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم هو الإدراج فى العقل والسمع واصطبغ فيه الرأى
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القيسل فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف يخص
 العقول بحيث لا يتلقا الشرع بالقبول ولا هو مبنى على محض التقليد الذى لا يشهد له العقل بالثأيد والتسديد ولا جل
 شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعى الخلق على طلبه وكان العلماء أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأننا وأكثرهم أنبا
 وأوتانا فتفاضلنا فى عفة وان شأنا اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى أن أصرف اليه من ماله

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس غبت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم من الماء والطير
 فبأنظم الوجود وبأخاف الخلق والجود وبأماك الملك والملكوت وبأواهب الجود والناموس صل عليه صلاة تعينه
 وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق فى نصرته الشريفة
 الغراء والخليفة السبعة البيضاء الباذلين أنفسهم فى سبيل الله لاعلاء الدين والاعتان وهم شيان الكفر والطغيان
 لاسيما الخلفاء الراشدين الخالق داعمين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبنوا جهدهم لاعلاء كلمة
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الاحكام والسالكين ذروة الكمال فى تبيان الحلال
 والحرام وأفض على بركات العلوم والدقيقة والاعمال المرشدة الشريفة وهبى أكرم الأيمان ويوم لقائكم علمتى
 باحسان وصل على حبيب وآله وأصحابه الكرام وأزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فقول العبد الضعيف
 المنقر إلى رجة الفقيه عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد بن القيسلة الأنصاريه معلم الله تعالى باحسان وتجلي
 الرب علم ساموم القيمة باسم الرحمن ان كمال أعبان الانبياء ومن هو أشرف موجودات الأعيان اكتمال عين بصيرته
 بكمل العلوم والحقيقة والتجلي بسر المعارف القيسية وهذا يحصل بالاتباع الشريعة الغراء والافتداء بالمطيقه
 السبعة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالاعتان والاحكام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي إلى مدار
 السلام وأما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلك فى هذا الرادى الا
 بالتردد بالمبادئ ومن ينه اعلم الاصول الجامع بين العقول والمنقول أجلى الفنون قدرا وأذن العلوم مرا عظيم الشأن
 بآهر البرهان أكثرها الفضائل جمعا وفى تحريج الاحكام الالهية نفعها ويكون الرجل به فى الاسرار رابنة بصيرا وعلى
 جبل غواهض القرآن قدرا وقد تصدى تعاطيه جم فقير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته الا راخذ بعدا وعلم من
 الاذكياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصا وكلمة مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه أسرارها الا من غرق فى بحر

المرصدا وأن أخص به من متفلس الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقلت بعده على علم طريق
الآخر ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة كتأليف كتاب أحياء علوم الدين ووجية كتأليف جواهر القرآن
ووسيلة كتأليف كليات السعادة ثم ساقى قدرا لله تعالى في معاونة التدرس والأفاده فاقتصر على طائفة من محصل علم الفقه
تصنيفا في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلخيص بين الترتيب والتحقيق وإلى التوسط بين الاختلال والاملال
على وجه يقع في الفهم بدون كتاب تهذيب الأصول لئلا يلهي إلى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتأليف المغنول لئلا يلهي إلى الإيجاز
والاختصار فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله وجعلت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المغنى فلا مندوحة لأحدهما
عن الثاني فصنفته وأثبت فيه بترتيب لطيف يجب اطلاع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم وبشده الاحتواء
على جميع مساح النظر فيه فكل علم لا يتولى الطالب في ابتداء نظره على مجاميعه ولا مبادئه فلا متمعن في الظفر بأسراره
ومباغيه وقدمته (كتاب المستقصى من علم الأصول) والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي إلى سواء الطريق
وهو بإجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبتناه وجعنا في هذا الكتاب وبيننا على مقدمة وأربعة أقطاب
المقدمة لها كالنوطشة والتهديد والأقطاب هي المشتبه على لباب المقصود ولندكر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه
وحده وحقيقته أولا ثم ترتيبه ونسبته إلى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثا ثم كيفية
إدراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد أصول الفقه) أعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم
والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الشئ ويرى بطله ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام
الشرعية الثابتة لافعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فضله القويم وأما الله تعالى بقليل عليم ولقد صنف فيها كتب شريفة ومجفأة ثمرة وفاتر مبسوطه ومختصرات
مضبوطه وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤسسا على قواعد المعقول واقعا في معارف العقول وتلقى من بينها بالقبول
حتى طارت به إلى اتفاق الدور والقبول وكان محتجج في صدرى أن أشرحه شرحا بذلل الصعاب وعبر الشرح عن الباب بيد
أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاليف العزائم ومضاهيهم كانه نبط عليهم التمام وأن
ريائش العلوم صارت ناضجة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأنوارها باهرة ونظير الأقدام الذين اتخذوا العلم
ظهريا وتصدي الرياسة الذين ظنوا شافريا وغلبت الجهلة وهلكت الكملة حتى طارت بالعلمين العنقاء وبقي من ليس
للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيت وسيلة يوم الحزاء عندهم من مجلس بين العالمين
للقيضاء فالرجوع من رحمة التي سبقت غضبه أن يدخلني في محار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامه أن يغفر
ما فرطت من الجهالة فأجبت قصدي وألفت جهدي إلى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود
سائلا من نصره تعالى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في إنجاز وعدي أصدق من القطا متشبها بأذناب رسول الكريم
الذي فضله عيم هو كرامة محمد ومحمود لولاهما تاهل من الله الجود بأفاعة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين
هم خلفاؤه في إقامة الدين ونطق الهداية وصلواته تعالى وسلامه عليه وعلمهم أجمعين ومستمدان من الذين حازوا قبسات
السبق في التحقيق وعلاصوات التدقيق وتنوورا بالانوار الانهية وتخلقا بالاخلاق الرابنة وسافرت أرواحهم
فمرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة المحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجسلى الله تعالى
عليهم باسم المنان قائلا

فسروا على سيري فاني ضعيفكم • وزاحق بين الراجل نطالع

لاسيما من هو بحر المعارف والأسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار جل سعته تنفيذ الاحاديث النبوية وتعليم ما جاء
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسه جادين سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الشابتة للأفعال الانسانية كالوجوب والحظر والاحالة والتدب والكراهة وكون العقد
محصواً أو فاسداً أو باطلاً وكون المادة قضاءه أو أمثالها ولا يخفى على أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدرك العقل ككونها
أعراضاً أو فائقةً للخل وبخلافه الجوهر وكونها أو كواناً حركة وسكوناً أو أمثالها والعارف بذلك يسمى متكلماً لانفهامه وأما
أحكامهم من حيث أنها واجبة وعظومية ومكرهة ومتدبر بها فائتياً بتولي الفقه بهاها فإذا فهمت هذا فافهم
أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجلية لا من حيث التفصيل فإن
علم الخلفاء من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص
في مسألة النكاح بلاولى على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروكة التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا تعرض
فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل تعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والأجماع والشرائط مجتمعاتها ثم
لوجود دلالتها الجلية إماماً من حيث صفتها أو مذهباً ولفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القاسم من غير أن تعرض
فيها لمسألة خاصة فهذا ما غارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والأجماع فالعلم
بطبق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وتشروط مجتمعاتها ووجود دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

﴿بأن مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم﴾ اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة ولس ذلك من
غرضنا وإلى دينية كالإسلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أي علم القلب وتطهيره عن الأخلاق
الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كتابية وخرقونية فالعلم الكتابي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم
من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم خرقونية لأن المفسر لا ينظر في معنى الكتاب خاصة والحدث لا ينظر في طريق
ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصول لا ينظر في أدلة الأحكام الشرعية خاصة
والمشكوك والذى ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولاً إلى قديم ومحدث ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض

والفقران وجعل الله سبحانه مجموعة الجنان استاذاً امام العصر وحينئذ هادى الدهر الذى كان رأيه صدقاً وهدى وحل
سعيه الورع والتقى مؤيداً من الله تعالى بأواع المنجى من الدين ناصر السنة (١) الشرفاء مقبلاً للقواعد الشرعية
التيضاء بمهيماني المسائل مؤسساً للقواعد الدلائل لما أبدل الدين بالحق الشرعيه صابرين الناس بأخنيته الامام
الاعظم امام الاثنتا عشر الطريقة فحين بن ثابت الكوفي الواصل للحقيقة قدس الله سره وأذاقنا عذبه وقد كان فيما مضى
شرح من جميع ربي العلوم الحقة والخاطئة وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين إلى حال السابقين وحاز
تحقيقاً ثابته ودقيقاً ثابته صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحق المضبوط وهو الذى نسبوا علماً
جزاء الله تعالى عن أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا يبلغه وأحدث من العرفه فخلعت شرحاً يحوي على زينة مافيه وخالصة
ما هو أباه عليه واضفت اليه ما استفتد من إشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من
القوائد ومآل على قلبى من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وترك طريقتة المحدثين الذين يفسدون بطوارهم
الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشج لا كل رئيس الأئمة والعالمين فخر
الاسلام والسليين لقبه أغر من الصبح الصادق واسمه مخبر عن علوه على كل حاذق ذاك الامام الأسمى فخر الاسلام والمسلمين
على البرزوى برادته ففهمه وتؤمر من ربه وتلك العبارات كلها محفورة كوزة فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها
الزواهر تحببت أصحاب الاذهان الثابتة في أخذ معانيها وقنع القاصون في بحارها بالاصداق عن لابلها ولا استصحب
من الحق وأقول قول السنيق ان جعل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم وأنى الله تعالى وفيه
قلب سليم وأنا لله الله بحسب الدعوات مقبض الخير والبركات أن يصحبني من الخط والتأمل وعن القصور والزلل
وأن يريني مافيه كماله على وأن يفرقني في بحار رحمة من يديه وأن يسلم على صلبه ويعبر عن قشره لبابه وأن يجعل لي
الثناء الجليل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح صدرى واحلل عقدي من لساني ليفقه قولى أن انت المولى

ثم يقسم العرض الى ما يشترط فيه الحيوان العلم والارادة والقادرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع او بالأعراض ثم ينظر في التدرج فيبين انه لا يتكثروا وينقسم انقسام الحوادث بل لا بد ان يكون واحدا وان يكون متميزا عن الحوادث باوصاف تحسبه وبأشياء تحصل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تحجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائر والواجب والمحال في حقه ثم بين ان أصل الفعل جائز عليه وان العلم فله الجائر وأنه لجوازها افتقر الى محدث وان بمقتضى المبدأ من أفعاله الجائرة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا الجائر واقع عند هذا ينقطع كلام المنكلم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم عزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل يدركه ولا يقضى أيضا باستحالته فقد ردد الشرع عما يقصر العقل عن الاستقلال بداره اذ لا يستقل العقل بداره الا كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سببا للشقاء ولكنه لا يقضى باستحالته أيضا ويقضى وجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فلذا أخبر عنه صدق العقل بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا انه يتبدى نظره في أعم الاشياء وأولاهو الموجود ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظره في الشك والاحكام وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحد اخصا وهو السنة فينظر في طرق نبوتها والفتية يأخذ واحد اخصا وهو فسل المكلف فينظر في نسبة الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الأصولي واحد اخصا وهو قول الرسول الذي دل المنكلم على صدقه فينظر في وجه دلالة على الاحكام اما بطلانها أو بغيره أو بغيره أو بمعناه ويستنبط ولا يجوز نظرا الاصولي قول الرسول عليه السلام وقوله فان الخطاب انما يسلمه من قوله والاجماع ثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما ثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فاذا الكلام هو التكفل بالنبات مبادئ العلوم الدينية كما فهمي جريئة

وأنت النصير وأنت محسبي ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (الحمد لله الذي نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل النبيات) أي الكلمات النبوية الواضحة وهي الآيات المحسنة والسنة الحلية والمعجزات النبوية الظاهرة لا تحتمل الريب والارتباب (فطلع) من الطلوع أو التطلع (الذين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتدل الوجهين (ربناك الحقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (وكل) ممن سواك (بجواز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في جسد ودانفسهم (ولك الامر) لا للمرك (تحقيقا) فانك مالك كل شيء (وكل) من العالم (بجواز) في غلب بعض الامور ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك امر حقيقة لان العلو والجهد كل من سواك من أولى الامر أمرون بامارتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باللائق فامرهم امرك (اعنة المبادئ) فانك سبب الاسباب (وواهي المقاصد) مقبوضة اليك فانك لا تغفل معنى المقاصد ولا يخفى في هذه القرينة من الاستعانة بالكتابة والتفصيل (فانت السمان) لا تغفل في كل الامور (وعليك الانكسار) لا على غيرك فانك الكافي ومات أمورا (والصلافة والسلام على سيدنا محمد انتم الحكم) كما روي أنه عليه وآله الصلافة والسلام قال بحث لأعظم بكارم الأخلاق (الطريق الام) أي الوسط فان شريعته عليه الصلافة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بمواعيد الكلم الى أفهام الامم) اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لسفات الله تعالى أجمع تقع دعوة الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سببا الاربعة الأصول) في دلالة القول الى سبيل الله تعالى وهم خلفاء الراشدين رضوان الله عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما به فانه تعالى قال مخاطبا لبني اسرائيل اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله آراه الشكر مجازا واخيرا وهذا الجواز حصل بالتجسس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (السمير) وامله اراد الصابر وانما استأثره راية الصنيع

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فلكن من شرط الأصولي واقعته والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في ثبوته أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً فليس بالعلوم الدينية وذلك انه ما من علم من العلوم الجزئية إلا أنه ساند وتؤخذ مشقة بالتقليد في ذلك العلم ويظهر بهان ثبوته في علم آخر فالفقيه يتطرق في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشارع في أمره ونهييه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية بل المكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراف والفعل عرض ولا على الفقهية إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشارع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن بأخذ ثبوت خطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد يتطرق في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بعنتي عليه وكذلك الأصولي بأخذ بالتقليد من المكلف أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم يتطرق في وجوده لانه مشروط بعصته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في سباده علمه إلى أن يترقى إلى العالم الأعلى فيكون قد تجاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة) اعلم أننا إذا فهمنا أن نظر الأصولي في وجود دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام فان الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها أثر ومستتور يطرق في الاستنباط والتمسك هي الأحكام بمعنى الوجوب والمنع والنسب والكره والافتقار والإباحة والحسن والتعجب والقضاء والاداء والحصنة والفساد وغيرها والمنتهى الآلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستنباط هي وجود دلالة الأدلة وهي أربعة إذ الأقوال أمان تدل على الشيء بصحتها ومنظومها وأفعالها وفقهها وما اقتضاهما وشرورها وجمعهما ومعناها المستنبط منها والمستتر بها والمجهول بدو لا يبين

(عبد الله بن عبد السكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (يلغيه) بالشديد (الله) تعالى (الذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل ومن كل شيء استعاره الفظة العالیة وأصل علو المرتبة بغلو الجبل وأصله الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلة (ورقاه عن حضيض القال إلى قمة الجبل) القلة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (إن السعادة) عند الله تعالى للإنسان (بإستكمال النفس والمادة وذلك) الإستكمال (بالتحقق) أي الصبر واليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتحقق في الدين والتصر) أي التمحي (بحواف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يأتي بتعصيل المبادئ ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئها والأصول من بعضها البنية (ألف في مدحه خطب وصف في قواعده كتب وكنت صرقت بعض عسرى في تحصيل مطالبه وكنت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحجب عني حقيقة من حقائق هذا العلم (ولم على ديقته) من دقائق هذا العلم وقد تجاوزنا الحد في الحبب بنفسه ولمرى أن العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحلال حق الانكشاف صعب جداً إلا بعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لا مرننا) أي عظيم (أردت أن أحرقيه سفراً) أي دفناً (وافيه) مسائل هذا الفن (وكتبا كافياً) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى القروع) أصولاً وإلى المشروع معقولاً أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية ومشتملاً على الفروع الفقهية (ربحوى) ذلك الكتاب (على طريق الحنفية والشافعية ولا يعل ميلاتنا) قليلاً (عن الواقعية) فاختارنا بالليل الكثير وهذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدر وخلقنا من الرسل الكرام وأولياء العظام (لجاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفقه كاتري) في الحسن والاختواء هو (معدن) لأسائل (أهجر) لها (بل صر لا يدرى) فانه عديم المثل (وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبالاً سرور والفرح ثم ألهمني ما لك الملكتون) هو اسم للملكتين اليه أيسال النعم (أن تار يخصه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع (إلا) الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذ اجلة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الأول في الأحكام والبداءة بها إلى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التنبية أذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة الخمر القطب الثالث في طريق الاستمرار وهو وجود دالة الأدلة وهي أربعة دالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والافتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستقر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يسنمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتها

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثير من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة) لعالم نقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يتدرج تحتها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول القطب الأول هو الحكم والحكم والحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف والمظهر له وهو السبب والعللة في البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يبين حد الواجب والمختار والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الأحكام وفي البحث عن الحكم يبين أن الحكم الله وأنه لا حكم للرسول ولا لا يدعى العبد ولا مخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم للغير وفي البحث عن المحكوم عليه يبين خطاب النامي والمكروه والصبي وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال لا بالأعيان وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يبين حقيقة السبب والعللة والشروط والمحل والصلابة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريف في أصول الأصول أو ردّها الأصوليون بمدد في مواضع شتى لاقتناص ولا تحصيلها بإبطه فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلّقها بأصول الفقه القطب الثاني في الخمر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه إشارة إلى أن هذه الأشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والأحكامية والقانونية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما ساقى من قوله أما الأصول فأربعة بأي معناه فاما أن يؤخذ منها بأن فيه حد فأى كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤخذ هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فإن المقاصد أربعة فخذ وأقام دليله مقامه وجعل على الأصل الأول الكتاب مسجحة (وناقية في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة في حد أصول الفقه) أي المعرف الجامع المانع ويمكن أن يتعدى على حقيقته بناء على نحوه يكون المذكور حداً حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة لشيء ذاته أو لما يساويه (وغايته) المرتبة على تحصيله ثم إن لهذه الأسماء مفهومها والقوانين اصطلاحاً فأشار إلى تفسيره بكل الاعتيادين فقال (أما حدّه مضافاً) فيوقف على معرفة حد الأصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف إليه (فالأصل لغة ما يتقيد عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر المعاني الحقيقية يقال لها أصل المجاز (و الأصل) (اصطلاحاً الرابع) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة إلى القياس أي راجع (والمستحب) كما يقال طهارة الماء أصل (و القاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أفعال الصلاة أصل وجوب الصلاة لفظ الأصل مشترك اصطلاحاً في الأربعة وتبوت الوضع لا بد له من دليل بل بعبادى المجازية في بعض هذه المعاني لانها بما يحجب القرينة (أفيد) في شرح المختصر (أنه إذا ضيف) الأصل (إلى العلم فأراد داله) لاشن فيه لكن ليس لأنه يستعمل لفظ الأصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الأصل مستعمل في معناه القوي وإذا أضف إلى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الألدليل فهذا الوجه رآه الدليل لا بلوجه الأول كما هو الظاهر من كلام المفسر والمصنف في الحاشية (فن جعل) الأصول ههنا (على القاعدة) فقد غفل عن هذا الأصل عن أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه فلو كان الأصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف وعلم أنه لا شئ في بعد جعل

والسنة والاجماع وفي الصحن أصل الكتاب يبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب حقيقة ويجوز عريضة وعجيبة وفي الصحن السنة يبين حكم الاقوال والانفعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وأحاد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات رواياتهم من عدالة وتكذيب التمام كتاب الاخبار وتصل بالكتاب والسنة كتاب التسع فانه لا يرد الا عليها وأما الاجماع فلا يتطرق التسع اليه وفي الصحن أصل الاجماع تبين حقيقته ودلله واقسامه واجماع العصابة واجماع من يهديهم الى جميع مسائل الاجماع **(القطب الثالث في طرق الاستدلال وهي أربعة)** الأولى دلالة اللفظ من حيث صحته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والشيء والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ القولية وأما الدلالة من حيث الغسوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فتعني جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل أعقبت عليك عني فنقول أعقت فانه يتضمن حصول الملك للمعقوب ولم يتلفظ به لكنه من ضرورة مغلفتها ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه يدل على اجماع المريض والخاص بحقوق معناه ومنه نبأ القياس وينظر الى بيان جميع أحكام القياس واقسامه **(القطب الرابع في الاستدلال)** وهو المجتهد وفي مقابله المقلد وفيه يبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين ووجهه أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) اعلم أن ما رجع حد اصول الفقه الى المعرفة اذ الأحكام اشتمل المحدث على ثلاثة أقطاب المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذا لم يكن بدين معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الأربعة فلا بد انضمام معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقصر واعلى تعرف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكره من

الاصول على القاعدة لكن في نوع صحته يجعل الاضافة لادنى ملازمة أي مسائل لها تعلق بالفقه وحديثنا لا يرد العلوة **(ثم هذا العلم)** أي علم الاصول **(أدلة اجالية لفقه)** يحتاج الباعث تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة **(على أحكامها)** لانه اذا حارر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عن مسألة اصولية معينة او مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حارر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها **(تقولنا ان كاه واجب لقوله تعالى و اتوا الزكاة)** فاذا اردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأخوذة من الله تعالى وكل ما هو مأخوذة منه تعالى فهو واجب **(لان الامر الواجب)** فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة اصولية ثم انه لا بد في صحة كاه تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براج أو مساو والمؤول فهو واجب فلا بد انضمام هذه القضية من معرفة مسائل التسع والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذلك ان حارر بالقياس الاستثنائي او كانت الزكاة مأخوذة وكانت واجبة والمقدم حتى فالزكاة واجبة فالملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بينا ان العلم الاصول خصوصية بالفقه ليس في تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فبنيته الى الملازمة والاصول والفقه نسبة واحدة ولما يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دللها من مسألة منطقية تدور بحاشي شكل بباحث القياس فانها لا يحتاج اليه الا في كيفية انتاج كفا وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر فمع ذلك ليس لك أن تضيق فان القياس لا يفيده حكم شرعي الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن المحاصل به فثبتنا لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرب بدون هذه القضية فلا يثبت ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد ايجبة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخا ولا وغير ذلك وعاد كرنا ندفع ما يترامى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لا لاندعى وقوعها بغيرها بل أهم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكرى التطر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مما هو متقدم هذا العلم فخلطه بالعلوم وانما كونه المتكلمين من الاصولين لثقله الكلام على طائفتهم فخلطهم صناعتهم على خلطه بجملة الصبغة كاجل حب الفقه وانهم بعض الاصوليين من جملة من النصوص بالاصول فذكر اوقافهم من معاني الحروف ويعلق الاعراب جـ لاهي من علم الصناعات وكاجل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كما في زبد رجه الله واتباعه على من يمسائل كـ بر من تغاير بين الفقه بالاصول فانهم وان اوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد اكتروا فيه وعذر المتكلمين في ذلك رجوع العلم والنظر والدليل في اصول الفقه المظهر من عذرهم في اقامة البرهان على اثباتهم على المنكرين لان تلك حيدت في النفس صور هذه الامور ولا اقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كما انه لا اقل من تصور الاجماع والقياس لمن يتوخى في الفقه واما معرفة جملة الاجماع وجملة القياس فذلك من خاصية اصول الفقه فذكر جملة العلم والمظهر على منكره استعير الى الكلام الى الاصول كما ان ذكر جملة الاجماع والقياس ونحوها الواحد في الفقه استعير الى الاصول الى الفروع وبعد ان عرفنا اسرارها في هذا الخلط فاننا نرى ان يخل هذا المجموع عن شيء منه لان الفطام من المؤلف شديدا والمنفوس عن الغريب لانه لا يتركنا تفهم من ذلك على ما تظهر فانه على العموم في جملة العلوم من تعريفا مدارك العقول ونوعية تدريجها من الضروريات الى النظرية على وجهه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل واقسامها وجميعها تبيننا بلغة تفهيمية مصححات الكلام

(مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي واقسامها على منهاج اوجز مما ذكرنا في كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولان مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة به اعلمه اصلا فن شاء ان لا يكتب هذه المقدمة قليلا بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة لصحة اصول الفقه

الافراد اومنها من غيرها اجتماعا فقد ظهر لهم ان حاجة الفقه الى الاصول اشد وليس نسبة الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما هو ذلك ظاهر واما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة بمسئلة (عودها وعودها من افراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة والالتزام من افراد الامر وخرجه الى بالاتاكول بالاعتناء فمضاعفة من افراد التهي (بخلاف المنطق الناجم عن العقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست عودها معروضة للعقل والاثبات التي لا تعرض الا لما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج ففقيه حتى لان مستند الفاعلة ان الامر لوجوب رادها ان صبغة الامر لوجوب فلس آتوا في كافة الموضوعات هذه المسئلة لا باعتبار صورتها وكذا التي تتحريم لارادها بالصبغة التي هذا الحق ما قررنا سابقا (والفقه حكمية اي امر واقفي فريعة) متفرعة على الاعيان بالذات والصفات والذوات والمعاد (شرعية) ثابتة بالادلة شرعية (فلا يقال على فقه المقتل تصديقه عن الطاقة) فلا يكون في تقليده مستحالا مدح والفقه قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فاذا ما جعل له تلبس الاسمي فقها وحينئذ سقط ما ينظر في بادئ الرأي انه لا دخل لحديث التصبر وانه ان اخذ في مفهومه العلم من الادلة ففرض جـ والا (والتخصيص بالحسبان) التي هي الجملات المتعلقة بالمواد (احتراز عن التصوف) الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الجمل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تفسير الاصطلاح ايضا فالق ان يكون الفقه عاملا لاجل الحوار والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا عينا نأيا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماء الامام فقها اكبر وعرف الفقه بما يحسمه ايضا وهو معرفة النفس ماله وما عليه لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس بانراجه (وعرفوه) اى الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر انه اراد به وقوع التسمية ولا وقوعها لحديث الاحكام استرازا

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدوث والبرهان) (اعلم) أن إدراك الأمور على ضربين إدراك الثبوت المفردة كعلمك معنى الجسم والحركة والعالم والحادوث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسم المفردة الثاني إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنسبة أو بالاثبات وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادوث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنسبة أو بالاثبات كما تنسب القديم إلى العالم الثاني فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحدوث إليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الآخر هو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب وأما الأول فمن أجل أنه لا يتصور فيه التصديق والتكذيب ولا بأس أن يصطلىح على التعبير عن هذين الضربين بعبارةتين مختلفتين فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها إذ الانسقاط مثل المعاني حقها أن تحاذيها المعاني وقديسي المنطوقون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة التحريية بينهما تصديقاً فتقول العلم بالأمور قديم وأما تصديق ومعنى بعض علمائنا الأول معرفة والثاني علماً تأسيساً يقولون الخاصة في قولهم المعرفة تتعدى إلى المفعول واحد إذ تقول عرفت زيداً والظن يتعدى إلى المفعولين إذ تقول ظننت زيداً عالماً وتقول ظننت زيداً ولا ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً بعد ادلاله بالمادة في هذه الاصطلاحات مختلفة وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالتباس فتقول إلا أن الإدراك كان صارت محصورة في المعرفة والعلم وفي التصور والتصديق وكل علم تطرق إليه تصديق فمن ضرورة أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعمل المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعمل أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفه الوجود والشيء وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر في طلب تفسيره بالحدوث

عن التصورات الساذجة والشرعية أي مائت به أحسن أزعزج نحو السماء كرهة النار معرفة وغير ذلك فنخرج الكلام يمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أنرا تطالب لنفس الخطاب لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعية ذاتاً فإن الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلة التفصيلية) أي العلم بالحاصل عن أدلة التفصيلية المخصوصة بمسئلة أحترزه عن علم القلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج إلى زيادة قيد الاستدلال إلا بالاداة الكشف والابضاح ثم الرسم جمعاً ومنعاً (وأورد) على الرسم المذكور (أن كان المراد) بالأحكام الشرعية (الجمع فلا ينكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقههم كالمش على نصف التهاز كالإمام أبي حنيفة والإمام مالك (ثبوت لأدري) عن الإمام في الدهر وشكر والإمام مالك في ست وثلاثين مسألة (أو) كان المراد بالأحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الأحكام وإن قلت (فلا يطرد) لرسم (الدخول) معرفة (القلد العالم) بعض المسائل بالادليل (وأجيب) باختيار الشئ الأول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الأحكام و (لا يضرب لأدري) لأن المراد الملكة كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (ففيصور التظلف) لما عرفت في بيانها من اختيار الشئ الثاني والتميز أن معرفة القلد بعض الأحكام من الجليل فقه ومنع كونه فقهياً فإن الفقه من يكون الفقه ملكة في قائل وما قال صدر الشريعة التهور البعيد حاصل لكل أحد حتى القلد بل العاني والقريب غير مضبوط فقهية أم مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الإنسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختيار الشئ الثاني والقول (بأن المراد بالادلة الأمارات) والمراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية للحاصلين من الأمارات وهما العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لأن من ظن أن المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد أجماعاً) لاحظ للقلد فيه (وأما القلد فيستدفع قول المجتهد) فما يغني به المجتهد بجهل به (لاظنه) أي ظن القلد مستندا (ولاظنه) أي ظن المجتهد فيستدفع القول بأنه يخرج معرفة القلد مستندا إلى ذلك له علم بوجوب العمل هذا وظني أنه لا يتقدم به الإشكال فقه صحيح أن الاختيار بمعنى الكلام في القلد الذي حصل بعض المسائل عن ذلك لا يصدق على معرفة علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فإن العمل عليه يقتضي ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم إلى أولى كالشروطيات وإلى مطلوبات كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتصر إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي ينطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتصر إلا بالبرهان فالبرهان والحد هو الأداة التي بها يقتصر سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامة في الحلد ودعامة في البرهان (الدعامة الأولى في الحلد) ويجب تقديمها لأن معرفة الأفراد تتم على معرفة المركبات وتشتمل على فنيين فمن يجري مجرى القوانين ومن يجري مجرى الامتيازات ثلاث القوانين (الثنى الأول في القوانين) وهي ستة القانون الأول أن الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لامحة لمطلوب وصفة والصغ والمطالب كثيرة ولكن أهمها المطالب أربع (المطلب الأول ما يطلب بصفة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران أما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود وصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى متحكم وأمرؤه (المطلب الثاني ما يطلب بصفة ما) ويطلق المطلب ثلاثة أمور الأول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري المقارم العار فيقال له انما إذا كان يعرف اللفظ انخر الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يبينه المسؤول عنه من غيره فكما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه العبدية عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كسبائي الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما انخر فيقال هو المانع الذي يقذف بالزبد ثم يتصل إلى الجوضة ويحفظ في البدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل ببعض من عوارضه ولوازمه ما يساوي بحملته انخر بحيث لا يخرجه منه مجرولا يدخل فيه ما ليس بمجرر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كن يقول ما انخر فيقال هو شراب مسكر معضم من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه لامحة التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الواجهة الثلاثة بالاشتراك فلنختص لكل واحد اسمنا ونسم الأول حد الظاهري أو السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونسم الثاني حد ارساني أو مطلب حراسم بالعلم غير منشوف اذ يدرك حقيقة الشيء ونسم الثالث حد حقيقي اذ مطلب الطالب منه يدرك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه ان يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كأن ظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل على ما يتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهو ماسان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العادي وهو الذي يقول ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل القاطن واجب على المقلد المميز والمجتهد ماسان فالأولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجب العمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) رد عليه أنه (بازم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضروري (الآن يقال انه رسم فيجوز بالانجاز) كما هو شأن الرسوم (وفي ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الآن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أي بما بين من حاصل الرسم (علت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أي أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعرفة وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعاين بالخلاف لانه شأن حد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما يصح في بحث الامران شاء الله تعالى خلاف المخالف لا يضر القطع والجواب بخبر رآه هو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فتقدم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا هذا الحكم عن دليله التفسيري بل اما بعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد الحض وعلى هذا الضرر لا يرد عليه ما ورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيها ليس بتصوري أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يبراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيها يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو مثل عن هذا الحيوان فقبل جسم حاس فقد حى وصف ذاتي وهو كافي في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه التحرك بالارادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بجموع أمرين فأما المرتسم الطلب التميز فيكتفي بالخاص وأن لم يقل أنه جسم أيضا (الطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما ساقى حقيقته (الطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تميز ما عرف جلته عما اختلط به كما إذا قيل ما النحر فقبل أنه جسم فبين أن يقال أي جسم هو فيقول تام وأما مطلب كيف وأين ومبنى وما وصيغ السؤال فداخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) أن الحاد ينسب أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك فاض فلا بد من بيانه فنقول المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه وحده بالإضافة إلى الموصوف أما ذاتية الوسي صفة نفس وأما لازما ووسعي تابعا وأما عارضا لا يبعد أن يفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فإنها نافعة في الحدود والبرهان جمعا أما ذاتي فأي معنى به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كالوانية للسواد والجسمية للفرس والشعر فإن من فهم الشعر فقد فهم جمعا من خصوصيات الجسم دخلة في ذات الشعر به دخوله وما هي في الوجود والعقل لو قدر علمها المطل وجود الشعرية وكذا الفرس ولو قدر خبر وجهها من الشعر لبطل فهم الشعر والفرس من الشعر وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجها في هذا الشيء فمن يجد النبات لازمه أن يقول جسم تام لا محالة وأما الازم فلا يفارق ذات النبات ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشعر عند طلوع الشمس فإن هذا الأمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقده ولكن من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك إذ العاقل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أهم منه وإن لم يتخطر بباله ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا يتصور معارضة له ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسما من لم يدرك بعد أنها مخلوقة فإنها تعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يتحقق كدلاله بخلاف الكتب الفقهية والأخرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا عارضا لا أساسا لهذا المعنى (وبعضهم) وهو الإمام صدر والشرعية (جعل الفقه عبارة عن الأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الإبرادان أما الأول فلا يلتزم اتفاقا ثالثا وهو أن المراد البعض المعنى الذي هو القطعيات فلا يراد وأما الثاني فلا ينقضه حينئذ عرقطي (ولزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة الأثر) أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الإجماعات فالقطعيات أقل القليل فإن قلت أنه يلتزم خروجها قال (والتمام ذلك التمام بل لازم) من جهة ولعل بجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للدخ عليه وإنما اعتبر ضرورة العمل وإذا قد ثبت من الشارع والجماعة مدح الفقه اعلم أنه علم قطعي ثم انهم لم يطلخوا الفقه الأعلى من ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا مستعربة في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كما ذهب إليه بعض مشايخنا) وهو الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى (يعيد جدا) عن الصواب لأن الفقه أحد أنواع العلوم الدنوية وأيضا يلزم أن لا يكون الفقه الفاسق فقهيا لهذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فقه قليل الحدودي ولكن مصلح أن يصلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والجماعة والناهيين ما هو وحينئذ الحق مع الإمام فخر الإسلام فإن المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التمام كون الفاسق العارف بالأحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يبعث أحدنا لاجتماع فقهيا مع كونه عارفا بالأحكام هذا واعلم أنه رضى الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وأنه ثلاثة أقسام علم المشرع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة وهو معرفة النصوص بجماعتها ومنبسط الأصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فإذ كانت هذه الأوجه كان فقهيا مطلقا ولا فهو فقه من وجه دون وجه فخصيصا في قولنا في فهمه فإن أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وأخبره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه من العمل وحده وخبر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء فله تعلقه المستعمل فيه حقيقة فاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مرادنا الفقه عبارة عن القول المشتغل بين المجموع

الجسم ثم يطلب البرهان كونه مخلوقا ولا يمكن أن نعلم الأرض والسماء ما نعلم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يصور مغارقه إما سرعا كحمرناخل أو بطئا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الرنحي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذاتا لمانع فورا شس فله لازم لا يتصور مغارقه ومن مشارات الأتغلب الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فاتهم ما شتر كان في استحالة المغارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير يمكن وقد استقصينا في كتاب معيار العلم فإذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحسني الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتضمنها كنه حقيقة الشيء وما هيته وأعني بالمهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فإن القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الذاتي والذاتي ينقسم إلى علم وبسي جنسا وإلى خاص وبسي نوعا فإن كان الذاتي العام لا أهم منه سمي جنس الاجناس وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوع الأنواع وهو اصطلاح المنطقيين ولتصلحهم عليه فإنه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل في إضافي علونا ومثاله فإذا قلنا الجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم والجسم ينقسم إلى نام وغير نام والنام ينقسم إلى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان وغير عاقل فالجواهر جنس الاجناس إذ لا أهم منه والانسان نوع الأنواع إذ لا أخص منه والنامي نوع بالإضافة إلى الجسم لأنه أخص منه وحيث بالإضافة إلى الحيوان لأنه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي والاعم والانسان الاخص فإن قيل كيف لا يكون شيء أهم من الجوهر وكونه موجودا أهم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيء وصي وطور بل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا نعم في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل علينا الأعم الذي هو ذاتي الشيء أي داخل في جواب ما هو بحيث لا يسل عن ذهن التسديق بثبوته بل المحدود وحقيقة عن ذهن وترجيح كونه مفهوم العقل وعلى هذا الاصطلاح فالوجود لا يدخل في المهية إذ بطلانه لا يوجب زوال المهية عن ذهن بطلانه إذ قال القائل ما أحد المثلث قلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما أحد السبع قلنا

والعلم قاله المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل والأي وإن لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم علما به فهو فقه من وجد دون وجهه أي فرد ناقص وحديثنا لا يرد خروج فقه الفاسق الفقه من الفقه ولا يخص إلى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال التجاع الاحكام من الأدلة غير ظاهرة فلا يقوم دليلا ولا بعد في مبدوحة الفاسق من جهة العلم فإنه مدح من وجهه فتأمل وما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الإضافي أراد أن يشرع في حد المعنى القبي فقال (وأما) حده (فقد افهم علم بقواعد) أي قضيا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصلا قريبا كما يتبادر من البناء فخرج الصريح والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلت أيضا أن أمثال الاجماع لا تنسج والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها داخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (فيلحقها في العلوم بالدونة مسائلها المخصوصة أو أدراكها) فإن أخذت المسائل المناسبة توجهه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى بعلم إدراكها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة (فالمفهومات الكلية التي تدرك في المقدمات لاجل البصيرة ويسمى) لاجل محدود (بشاء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالغشرة لاجل جنسها وفصلها واللازم بتعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلزم الحد الأمن الأجزاء منه وله وبعض المحققين قرروا الكلام بأن حاله لم يصلح أن يكون مقدمة لأن حده عبارة عن العلم بالمسائل فلا كان مقدمة لزوم توجهه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول لمائل إدراكه تصوري فإن التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف فاعله وباعتبار العلم التصديق مقصودا متوقفا فلا إشكال (وفي) في هذا المبني عليه (نظرا أشرف إلىه في السلم) من أن الأجزاء المحمولة متفارقة بالاعتبار لغير الجوهر فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبني عليه وإن كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيبية فيها الأمن المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة والوجدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بأن

شكل يجمعه به سبعة أشكال فهم السائل أحد المسبح وإن لم يعلم أن المسبح موجود في العالم أصلاً فقلان العلم بوجوده لا يسل
عن ذهنه فهم حقيقة المسبح ولو بطل عن ذهنه الشكل لطل المسبح ولم يبق مفهومه عند وأما ماهو أخص من الإنسان
من كونه طويلاً وقصيراً أو شبيهاً أو صبيهاً أو كائناً أو راسخاً أو محترقاً فليس منه لا يدخل في الماهية إلا بتغير جواب الماهية
بتغيره فإذا قيل لنا ماهذا فقلنا إنسان وكان صغيراً فكبناً وقصيراً فقلنا امرأة أخرى ماهو لست أقول من هو
لكن الجواب بذلك بعينه ولأشترائي بما يفضل من الأحيل عند الواقع وقبل ماهو لقلنا طفلة فإذا صار جنتاً ثم ولد أفتقبل
ماهو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال لطفلة بل يقال إنسان وكذلك الماهية إذا مضى فقبل ماهو قلنا ماء كافى حالة البرودة
ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء ثم قبل ماهو تغير الجواب فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها
والرما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقى ما يدخل في الماهية وأما الحد العقلى والرسمى فتوهمتا خفية إذ طالبا
فانهم يتبدل لفظ العقبار فالمرتب وتبدل لفظ العلم بالمرقة أو بما هو وصف عرضى جامع مانع وانما العوص المتعذر هو الحد
الحقيقى وهو المكاشفة عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان مواقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحله حد حقيقياً فقلنا فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً
الأمهات تركها اسمين أو سمياً أو لفظياً ويخرج عن كونه معيناً بل عن حقيقة الشيء ويصور الكنه معناه في النفس الأولى أن
تجمع أجزاء الحد من الجففس والفصول فإذا قال لك شيئاً إلى ما ينبت من الأرض ماهو فليبدأ بقول جسم لكن لا تقتصر
عليه بل على ما عليه الظاهر يحتاج إلى الزيادة فتقول نام فتعزى بعد الأتو فهذا الاحترار يسمى فصلاً أى فصلت به الحدود
عن غيره . الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت الفوا تلتبى بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص فلا
تقول نام جسم بل بالعكس وهذا هو كنه التشوش والنظم ولم يخرج الحقيقة عن كونها مذ كونه موضع اضطراب اللفظ فلا تنكسر
عليك في هذا أقل مما في الأول وهو أن تقتصر على الجسم الثالثة أنك إذا وجدت الجففس القريب فلا تزد كثر البعد

تكون إذا أخذت لا بشرطى كانت عن ثلاثة المفهومات بالضرورة الوحدة الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير
الاتحاد التصورى والتصديق حقيقة لأن العلم بالحد علم تصورى والاعتناء بالتصديق وقده لقائى واحداً وهو المسائل
(مع أنها متواترة) متباينان (تحقيقاً) عندهم (تفكير) اعلم أن هذا الإراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير
مبناه أن التصور يتعلق بكل شى فتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستعانة لقطعاً ولا يمكن
الجواب عن هذا الابهتكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشتكالات (ثم اختلف في
أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضاً (فقل) هي (أسماء جففس) موضوعة لمجموع المسائل المتعديها الصادقة
على ما في أذهان كثير من الناس ورمزاً بدو بنقص ور بما يلوح من الشرح أنها موضوعة للقليل والكثير بالوضع
العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فإن معاني تلك الأسماء كلية فلا عملية والعلمية الجنسية تقدر به وما استدله من أنه يصح
دخول الأوامر الإضافية وهما من علام كونه أسماء أجناس فليس بشئ لا لما قيل أنه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح إضافته
وإن دخل على أحد جزأه وأضيف فله لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل أيضاً : قول اللاحق كلام المولى لأنه
وقع في كلام الله عز وجل بل لأن الأعلام التى كان فيها المعنى الوصفى دخول الأعلام عليه فصيح كالجففس والحسن وكذا الإضافات
لأدنى ملازمة مع مقام معنى العلمية كمرأى الأمر الذى هو سدنا وزوج مدده فى كل هول من الأهوال وبعد التبريد يصح
الإضافة بلز بـ نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفاً (وقيل) ليست أسماء جففسية (بل أعلام جففسية قلنا
ثبتت الأعلام الجنسية (بالضرورة) فاهو وحده في بعض الألفاظ عـ لأم المعارف ولم يوجد التعريف فقدرة العلمية الجنسية
كالعدل التقديرى (ولست) الضرورة متحققة هناك وما قيل في إثبات العلمية الجنسية أن المسائل الحاصلة في الأذهان
الكثيرة يقال إنها واحدة فتدخل في معناه التعيين والوحدة وإن ليس شخصاً فهو نوعى ففيه أن غاية ما لم أنه عرض لعلم
نوع وحده وهو مسلم بل للمعنى كل اسم جففس لكن يلزم أنه داخل في الموضوعه حتى يكون معرفة وعلماً (وقيل) ليست
أسماء جففسية ولا أعلاماً كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة إذ كل كليم للكان له أفراد ولا يبلغ

معه فتسكون مكرراً كما تقول ما تم شرباً ولا تقتصر على البعد فتكون معدداً كما تقول في حد الجر حسم مسكراً مأخوذاً من
 العنب وإذا ذكرت هذا افتقدت كرت ما هو ذاتي ومطرد ومتعكس لكنه مختل قاصر عن تصور كنه حقيقة الجر بل ولقت
 مانع مسكراً كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف بل ينبغي أن تقول شرباً مسكراً فإنه الأقرب الأنص ولا يتحد
 بعده جنساً أخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشرب يتناول سائر الاشربة فاحتج به أن تفصل
 بالذاتيات إلا إذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فاعمل بعد ذكر الجنس إلى الواو اجمهت أن يكون ما ذكرته
 من الواو اجمهت الظاهرة المعروفة فإن اتفق لا يعرف كما إذا قيل ما الأسد فقلت سبع أبحر لتمييز بالضر عن الكلب فإن الضرمين
 خواص الأسد لكنه خفي ولو قلت سبع شعاع عرض الأضاليل كانت هذه الواو اجمهت والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلي
 وأكثراً في الكتب من الحدود ودرجعة أذل الحقيقة عسيرة جدا وقد يسهل ذلك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فإن درك
 جميع الذاتيات حتى لا يشذوا أحدها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يشتد بالأنص قبل
 الأعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فأنشأ بماتقول في الأسد أنه حيوان شعاع ولا تحضر له لفظ السبع فتصعب أنواع من
 العسر وأحسن الرجعة ما وضع فيه الجنس الأقرب ويتم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحتز من الألفاظ
 العربية الوشحة والحجازة البعد والمشتكة المتريدة واحتج في العبارة ما قدرته في طلب اللفظ النص ما أمكنك فإن
 أعوزك النص واقتربت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للعرض وإذا كرم ذلك للسائل فاعل
 أمر معقول عبارة صريحة موضوعة لا بناء عنه ولو طول معقول واستعار مستعياً وأنى بلفظ مثقل وعرف مراده بالتصريح
 أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه وبالقرينة في أنه كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود
 وهذه الرماز الخمسينات وتزينت كالآثار من الطعام المقصود وأما المتحد لثقلون يستعملون مثل ذلك ويستنكرون فإنه
 الاستكثار ليل طبايعهم القاصرة عن المقصود الأصلى إلى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول المائل في حد العلم

للقرينة ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (أذا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة أقول وأنه منقوض باليت)
 انخبر في مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد كان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلم العلم وليس علماً (والحل)
 أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متفقة) في أنفسها كما ينادى عليه قوله (بحوال أربعة)
 وعلى هذا لا يظهر أنه كره هذا التعيين فائدة الأولى أن يعم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء وافقة للكل في الحقيقة كالأجزاء
 المقدارية كالماء (أو مختلفة) كالأجزاء المائية (كالصين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض النخبة)
 ولا نسلم أنه لو كان له هذه المفاهيم أفراداً كانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل منخبة بنخصات في أذهان كثيرة فحينئذ
 لا نخصة فأصنف * ولما فرغ من رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوع الأدلة الأربعة أجمالاً) لا مطلقاً
 بل حال كونها (مشتكة في الاتصال بالحكم شرعياً) ولأجل هذا الاشتراك لم يتدد علم الأصول بعد الموضوع ثم لما
 كان موضوع الأصول الأدلة لم تكن حجة هذا المخرج من الأصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فنزاعهم أنهم من الفقه
 وأشار إليه المصنف بقوله (وما قبل أن النص عن حجة الإجماع والقياس من الفقه أذ المعنى) من حجتيهما أنه يجب العمل
 بمقتضاهما فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع
 إجماعاً) لا نفيها وكان الكلام في أن إثبات الحقيقة من أي علم هو وليس من الفقه السنة (على أن سواز العمل بأضمان غرات الإجماع)
 فلا يصح دعوى وجوب العمل عمومياً ولعله اتخذ كرو حبوب العمل مثلاً ولا يضر هذا أصل الفقه وللقائل لا يفتي ومن زاعم
 زعم أنهم السنة من علم والسه أشار بقوله (ومن قال ليست مشكلة أصلاً لأنها ضرورية بيئة) والضرورية بات لا تنبت
 في علم أصلاً (فقد بعد) عن الحق (لأنه وإن سلم) أنها ضرورية (لأنه لا يسلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من النص
 عن إمتها قال وأتفأ سرار الأصول والغروع أن في نقل المصنف اضطراباً فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه
 فعلاً من الفقه وأما أن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعاً بحجته ضرورية بيئة كما يصح في السنة أن حجتها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم وأدراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو سر لان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجهه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث ان لفظ العين يشترك بين البزاق والشم والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل الفهم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد به في الحد الحقيقي الاعند المرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها مستغفها

(القانون الرابع في طريق اقتصاص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالرهان لان اذا افتنى حد الجواهر شراب مسكر فضل لشم الكان محالاً أن يقام عليه رهان فإن لم يكن معناه خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالرهان وقولنا الجواهر شراب مسكر دعوى هي قضية محكوماً بالجر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معالوفة بالوسط فلا حاجة الى الرهان وان لم تعلم واقترت الى الوسط وهو معنى الرهان أعني طلب الوسط كان محصة ذلك الوسط للحكموم عليه ومحصة الحكم بالوسط كل واحدة قضية واحدة فماذا اعترف بصحتها فإن احتج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع غير وسط فماذا اعترف في ذلك الموضع محصة فليخُذ ذلك طريقاً أو أول الامر مثله لو قلنا في حد العلم أنه المعرفة فضل لشم الكان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق الرهان على مسألتى فقال ولم يقل كل علم فهو اعتقاد وقلم كل اعتقاد فهو معرفة فبصر السؤالين وهكذا ابتدأ الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان خصم أن يقال عرفنا محصة ما برادته وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة بما سار ع فيه ولا يقربه فإن منع اطراد وانعكاسه على اصل نفسه طالسنا بأن يذكر نفسه وقابلنا أحد الخدين بالأخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجرنا النظر الى ذلك الوصف وأطلقناه بطريقاً وأثبتناه بطريقه مثله اذا قلنا الغصوب مضمون وولد الغصوب مغصوب فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب قلنا حد الغصب اثبات السداد العادة على مال الغير وقد وجد فرعاً يمنع كون السدادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا اثباتاً ولكن ليس ذلك من غرضنا وينبئ وأيضاً لوجه يظهر لفتح الرموز بقوة وان سلمنا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوة (بل الحق أنه من الكلام بحسبة الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا ذكرك في الاصول جواب (لكن تعرض الاصول لمحيتهما فقط) دون أخويهما (لانهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الشواريح والروافض خذلهم الله تعالى (وأما مجيئهما) أي الكتاب والسنة (فتفتق عليهما) عند الامنة عن يدعي الذين كافة فلا حاجة الى الذكرك (وفي موضوعية الاحكام) مع الأدلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية ومصدر الشريعة من الحنفية الى انها مما موضوع لانها يبحث عن أحوالها ولا الحاد الى الاستطراد والمهوران الموضوع الأدلة فذهب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق) تؤخذ موضوعاً (وإنما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصور والتوزيع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (لثبت أنواعها) أي أنواع الاحكام (بأنواع الأدلة وما من علم الاويز كرفسه الاشياء استطراداً اعتماداً وربما) فلا بأس بكون مساحات الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال (وقالته) معرفة الاحكام الشرعية) عن الأدلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالمعاداة الابدية

(المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(منها) المبادئ المنطقية لانهم أي المتأخرين منهم (جعلوا جزأ من الكلام) وانما جعلوه جزءاً من المقصود بالذات في الكلام لتحصيل اعتقاد الوحدة والصفات والنسب والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عن الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمي ولا بالاستدلال، من مقدمات عقلية كبحاث الامور العامة والحواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات لطالب وهي المناحت المنطقية فغلبوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبحوثاً عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو دنيوية اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السبل والافادات والان نذكر طريقاً ضرورياً) له حاجة شديدة وهي عدم مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير مظهر بل الموضوع الفعل النفسى للكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه انعم والا فالتصوف الان يقال لاتفاق بين هذا وبين

بل ربما يقال نسلم أن هذا موجود في واحد المقصود لكن لا نسلم أن هذا أحد القصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو
مترد منكمس فما الحجة عليه فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل أحد القصب اثبات البدل المطلقة الزيلة
لدا الحقيقة فنقول قد زدنا وصفا وهو الالة فلتنظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بشيئ القصب مع عدم هذا الوصف
فإن قدرنا عليه بأن الالة يادفعه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من القاصب بضم القاف وقد أثبت البدل المطلقة وبزل
الحقيقة بأنها كانت نازلة فهذا المرقى قطع النزاع مع المناظر وأما المناظر مع نفسه إذا انحوت له حقيقة الشيء وتخلص له الغلط
المدال على ما يحترق في مذهبه علم أنه واحد للعد فلا يعتد بنفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فله تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل
وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بده كما يقال في حد العسوق أنه أفرط الحجة
وأما ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالأفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك
في الكرسى أنه غيب مجلس عليه وفي السيف أنه حديد بقطع به بل ينبغي أن يقال السيف أنه آلة مستعملة من حديد
مستطيل تعرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لاجنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان
موجودا أو لا إن ليس موجود كقولك الرماذ أنه خشب محترق ولوالده نطفة مستحصلة فإن الحديد موصوف في السيف في
الخلل والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماذ ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال في حد العشرة أنها خمسة
ونخسة ومن ذلك أن توضع القدر في موضع المقدور كما يقال حد العقيق هو الذي يقوى على احتجاب الذات الشهواتية
وهو فلسد بل هو الذي تركه والأفراط في يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس
كالواحد والوجود إذا أخذته في حد الشمس والأرض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشرف هو ظم
الناس والغلوغ من الشر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع
الفصول وأما الأمور المشتركة فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحاد ما (١) به القدر

كونهما من الكلام فإن المقصود بما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فيحدث كلاً من أن كان المقصود نفس
معرفة محال النظر من الوجوب والحكمة فمن الفقه بل التصوف (لأنه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الإلهية ومقدمة
الواجب واجب هذا التماثل للوجوب بالنظر إلى قواصر العقول كما مثالا وأما من لهم قولهم فمن الله فتكشف عليهم حقيقة
الامر بديهية فلا يحتاجون إلى النظر كالحكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أني بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته
ولم ينجح إلى ظهور المجردة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشيء من المركب والبسيط (لأنه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية
(ولا) يكون (مكتسب) بكنه (لأن العارض لا ينفصل الكنه) ولا ذات له ومنها (المهية المطلقة) أي لا بشرط شيء
(موجوده) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهما إلا بالاشتراك والتعيين (والا) تكون موجودة (لكن كل فطر من
المادة حقيقة على حدة) لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر تماثل الجواهر)
فالتماثل باطل (وفيما فيه) لأنه أن يرد بتماثل الجواهر الاشتراك في الأوصاف والعوارض فليس يمكن لا يتألف تخالف الحقيقة
وإن أراد الانساق في الحقيقة فالقول لم يثبت بعد من ادعى فعله البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طوار الحكمة)
لأن الكلام في الجزئية الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لأنه (لو كان الجزئية محقا فستنك) زاوية (قائمة كل ضلع من أجزاء
فالو لا يكون ثلاثة بالجارى) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء تكون الواحد مشتركا
(ولا) يكون (الثنين) أيضا (بالعروس) الحاكما بأن مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربعها الضلعين ههنا ثمانية ومربع
الاثنين أربعة وبوجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزوايا ثانين الموتران لهما متساويتان
بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثل زاويتان قائمتان هذا خلف وإذ بطل كون الثلاثة أجزاء موجزا من تعين الشئ الثالث
المشار إليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزئية في الاتصال) كما تقرر في موضعه من بطلان التركيب
من أجزاء غير متناهية وحسب ذلك فنقول هذا المنصل قابل للقسمة إلى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة
(١) كذا في بيان في نسخة سقطت هذه البارة من نسخة أخرى فيها أن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه على البيان في ههنا متناقض به
القدرين حرر في الثمان لا يلقى كتبه مضمومة

ومن ذلك أحد الشيء بما هو مساو له في انقضاء كقوله العلم ما يعلمه أو ما يكون الذات به عالم من ذلك أن يعرف الضد بالمد
فيعول أحد العلم ما ليس بشئ ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد. وحذا الزوج ما ليس بفرد ثم يمكن أن تقول في حد الفرد
ما ليس بزوج فيدور الامر ولا يحصل له بيان. ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكاثران في الاضافة كقول
القائل حد الاب من له ابن ثم لا يجهز أن يقول حد الابن من له اب بل ينبغي أن يقول الاب حيوان وليس نطفته حيوان آخر هو
من نوعه فهو اب من حيث هو كذلك ولا يحصل على الابن فانه ما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المدلول في حد
العله مع أنه لا يحد المدلول الابان تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار فيلزمه
أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس الى غروبها ان أراد الحد الصحيح ولذلك تنظر لا يمكن احصاؤها

القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيبه البتة لا يمكن حده بالبطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد
الحقيقي فلا والمعنى المفرد يمثل الموجود فاذا قبل للمحد الموجود فعاينك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أدلت
اسما باسم مرادفه وربما يتساوى ان في التفهيم وربما يكون أحدهما خفي في موضع اللسان كقول ما لا يعرف فيقال
انحر وما العنصر فيقال الاسد وهذا ايضا غامض بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال
ثم لا يكون الاشهر للفظ والافرن يطلب تقييد ذات الاسد فلا يخصص له ذلك في عقله الابان يقول هو سبع من صفته كبت
وكبت فاما تكرار اللفاظ المتراصة فلا يفتيه ولوقلت حد الموجوداته بالمد والمذكور في حده هو سبع من صفته كبت
المعذوم كشد كرت شأ من ترايعه ولوازمه وكان حله رصيا غير معين عن الذات فلا يكون حقيقيا فاذا الموجود لا حد له
فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لان معنى قول القائل ما أحد الشيء
قريب من معنى قوله ما أحد هذه الدار والدار جهات متعددة لها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة
المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فاذا قال ما أحد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي باتلافها تم حقيقة
السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرق ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق ومغرب وكثير وغير ذلك

لان المتباينين في الحقيقة (الانضالان) حقيقة (بل يتماسان) لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص
والاختلاف بالحقيقة بأماهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فانهما هذا السطح عز) ربما
يشكل فيه بان الاتصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فحينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون
التصل الواحد هو به واحدة شخصية اتصاله هي حقيقتها وبعد طريق الاتصال يحدث حقيقة ثان آخر بان ومن هذا
لا يلزم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة هذا العلة يكون مكارر عند الحدس الصائب فان الاتصال وان كان اعداما
والمعاد لكن لا يحدث بعد الفصل الا الاجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وان كان ذلك مكاررة وايضا نحن لا نحتاج
في تقرير الكلام الى الانقسام الكل بل يكفي الوهم الذي هو غير معدوم كاللاختي على ذي بصيرة تافهة ومنها (المعرف مامنع
الواجب) أي الداخل (من انحر وج والخرج من الولوج) وهذا ليس تعريفا للعرف والالزام وعدم الاطراد صدقه على كل
مساو لا شيء بل بان حكمه المعرف (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحملها المعرف (والعكس)
أي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم أن التعريف ليس فيه الاتصا ويحصى لا يبطع لان يعترض عليه بنوع
من انواع الاعتراض لكن ههنا دعوى ضمنية فتتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فاما المعارضة فلا تصح
بأقامة الدليل على بطلان فانه ما أقامه المعرف لدلائل على صحته فقول الى النقض وانما تصح باحداث معرف أخرف هذا الانصاع الذي
التعدد وليس لهذه كثيرة نفع وأما المنع فان كان مجرد فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنفع الشاهد فيقول الى النقض ولذلك قال
(وجميع الارادات على التعريف) نقوض (دعوى) فلا بد للور من اقامة الدليل (ويكني في جوابها المنع وهو)
أي المعرف (حقيق ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول
الحد والرسم وما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود (ورسمي ان
كان بالوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففهم احصاها ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض بزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوماً واحداً أو كثيراً وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهم كونه لوناً فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى ينتهي حدود حقيقة السواد لتجمع تلك المعاني المتعددة ويخلص بان يتعدى بالاعم ويختص بالانحصار ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب ان لا يتعرض للوازي بل للذات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤلفاً من ذاتيات متعددة كالوجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكثرة ويقدر العالم كله كره فكيف يذ كر حده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطحاً مختلفاً ولا هو منتهى مختلف حتى يقال ا حد حدوده ينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيداً عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد حر كمن معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذوات متعددة متميزة متفاضلة لا تفلت ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومغايره كمن يتعدى الاله عقل حتى يعقل اللونية مطلقاً ولا يتخطى السواد مثلاً ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل امر اذا لا يمكنه تفاسيه في الذهن ولكن لا يمكن ان يعتقد تفاسيه في الوجود ولا تظن ان منكر الحال يقدر على حدثي البتة والمتكلمون يسبون اللونية حالاً لان منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شألاً لا احتراز فقال له ان الزيادة عين الاول او غيره فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاده متعين فقال له قولك متعين فهو ميم غيره فهو موجوداً وعينه فان كان عينه فكذلك قلت موجود موجود والمترافة كالسكرة فهو اذا بطل بالعرض وان كان غيره حتى ادفع النقص بقولك متعين ولم تدفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل والمقصود بيان ان المفرد لا يمكن ان يكون له حد حقيقي وانما يجد بعد لفظي كقولك في حد الموجوداته الشيء اورسمى كقولك في حد الموجوداته التقسيم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير او القديم والحادث والسابق واللاحق وما شئت من لوازم الوجود ونوابه وكل ذلك ليس ينتهي عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصل (وقد اجيز) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلاً (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل وينقض الامكان) فانه عرض للممكن مع انه يصدق عليه انه لا يعقل (اذ لا يمكن بالغير واورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشيء انما ينسب ما هيته او ولف من اجزائها ومن العوارض (تعريفها الماهية بنفسها واجزائها تحصيل الحاصل) فيكونان بالذات اعمالي الاول فظاهر واما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تتصل بها الحقيقة) فبطل اقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) بالافتقار (ان) المعرفة مؤلفة من الاجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً اذا ثبتت وقد ثبت فهذا المجموع) الفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجودية المتعلقة بجميع الاجزاء) ايضاً لكن (على الاجمال وهو المحدود) فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فهنا التحصيل امر لا يمكن حصوله) قبل الكسب وهو الاجمال (تندبر) وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ من المعرفة شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل به بجميع التعريفات الى مطلب خبري كالعالم) وهو الاصغر باصلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل به بجميع التعريفات الى مطلب خبري قطعي (ويسمى القطعي) أي ما يمكن التوصل به الى خبري قطعي (امارة) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال (والانتاج يعني على التثنية الا لا بد) للطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد (من واسطة) بينهما (فوجب المقدمات ومن ههنا) أي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقي هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقاً لا اعم على الاخص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتبيل) وقياس المساواة وغيرها مما هي لازم واسطة مقدمة اجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لانه قولاً آخر فخصص بالقياس) قال اهل المنطق الاستقراء والتبيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر فظاهر لان شأن التبيل والقياس واحد فان حاصل

لا يشارك البتة * واعلم أن المركب إذا حددته بذكر أحوال الذاتيات توجه السؤال عن حد لا حاد فأذا قيل له ما حد الشجر فقلت نبات فأنتم على سابق فقول له ما حد النبات فقول جسم فأنتم يقال ما حد الجسم فقول جوهر مؤلف أو جوهر الطويل العريض العيق فقول ما حد الجوهر وهكذا فإن كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضا تأتلف من مفردات ولا تلتزم أن هذا ابتداء إلى غير نهاية بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا يحتاج إلى طلب بصيغة الحد كأن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان علمها وكل برهان يتقدم من مقدمتين ولابد لكل مقدمة أيضا من برهان يألف من مقدمتين وهكذا فتبادى إلى أن ينتهي إلى أوليات فكأن في العلوم وأوليات فكذلك في المعارف فطلب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقده بالقطر الأولى كثيوت حقيقة الوجود في العقل فإن طلب الحقيقة فهو معاند كن طلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتناعات لقوانين محدودة مفصلة) وقد أكثرنا امتثلها في كتاب معيار العلم ومعدلات النظر ونحن الآن مقتصر على حد المحدود العلم وحد الواجب لأن هذا النمط من الكلام يدخل في علم الأصول فلا يلزم فيه الاستقصاء (الامتناع الأول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل بقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل بقول حد الشيء هو اللفظ المعتبر لعنه على وجهه ومعن وجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافه فينصر أحد الحادين على الآخر فأنظر كيف يخطئ عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنازعا فيما تواردا على شيء واحد وانما من هذا الغلط التوهل عن معرفة الاسم المشتبه على ما سدد كره فإن من يحدد العين بأنه العضو المدرك للأولان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف التقویدل حده هذا أمرا بما بنا حقيقة الامر الآخر وانما اشتراك في اسم العين فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع فإن قلت فما الصحيح عنك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كن استعذر المغرب وهو يطلبه ومن قرأ المعاني وأولاف عقده ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنظر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لو لم يكن القياس لا يلزم منه شيء إلا إذا سقم مقدماته وانما نتج في القلعة فيه لاحتل ثلاثة المقدمات كإلى القياس الخطأ في الأولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (نفس) صور قريسة) انتاجاً وأما غير القريسة فكثيره كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراضي الشرطي ولا يحتاج إليها في الأثر (الأولى أن يعلم حكم) إيجاباً كان أو سلباً (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (الآخر) للموضوع (كل أو بعضاً) أي لكل فرد منه أو بعض هذا حاصل الصغرى (فلنزم) منها (ثبوت ذلك الحكم الآخر) إيجاباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من إيجاب الصغرى) وكيفية الكبرى (وما في الضرر في الأولى مساواة طرفي الكبرى) يكن سلب الصغرى فإن السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشيء) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل ملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا غير دلي عليه لو كان يفيد ثبوته والألا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبه صغرى وموجبه سالبه الموضوع كبرى ينتج مع انتفاء إيجاب الصغرى كقولنا (ليس بـ وكل ليس بـ ج) ينتج (ج) والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يحتاج من ملاحظة الثبوت بالامتناع أو بالأطلاق لأن معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أي بالورد (في الصغرى) أيضاً (فلا سلب بل إيجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة وأسالة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أي بالورد (فلا اندراج) لا صغر تحت الأوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم إيجاباً كان أو سلباً (لا تتركه أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فعل من سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلا أو بعضاً (تأمل ما) فإنه بعكس الكبرى يرتد إلى الأولى ولحق أن انتاج هذه الصورة أيضاً ضروري لأن الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرتهما في الأصفر والاكبر فيصدق سلب الأكبر عن ذات

حقيقته في الذهن وهو الذي يصدر عنه العلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الثالثة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدل بحاسة البصر على اللفظ وهو الكتابة فالكاتب تتبع لفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم اذ يدل عليه والعلم تبع للعلوم اذ يطابقه وواقعته وقد تدار بعة مطابقة متوازنة لان الاولين وجودان حقيقيان يختلفان بالاعصار والآخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والاول لانهما موضوعان بالاختيار ولكن الارضاع وان اختلفت صورهما هي متفقة في اهمالهما مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحدس اذن من النعم وانما الاستيعاب هذه العلماني لمشاركة في معنى المنع فانظر المنع ان تحذف هذه الاربعة فاذا استبدأت بالحقيقة لم تشارك في النعم وهو العلم وجدته ايضا كذلك شئ خاصته التي له وليست لغرضه فاذا الحقيقة جامعة ماعنه وان نظرت الى المثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته ايضا كذلك لانه مطابق للحقيقة الماعنه والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها ايضا حاصره فاتها مطابقة العلم المطابق للحقيقة والمطابق المطابق في الكل الا ان العادة لم تحجب بالطاق الحدس الى الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو فهمي ايضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تحجب بالطاق الحدس الى الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك في بين الحقيقة وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد ان يكون حدان مختلفان كلفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشئ يكون حد احدى انه حقيقة الشئ ذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد احدى انه اللفظ الجامع للمعاني اذن الذين لا يمتثلون على اللفظ ايضا اصطلاحهم يختلف كاذكرنا في الحد اللفظي والرسم والحقيقي فحد الحد عند من يمتنع بشكر باللفظ كقولنا للوجود هو الشئ والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبدل اللفظ بما هو وضع عند السائل على شرط ان يجمع ويمنع واما الحد عند من يمتنع بالرسمات فانه اللفظ الشارح الذي تتعدد صفاته الذاتية او الالزامه على وجهه غير من غير معين بل بطردو يعكس واما الحد عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو انه القول الدال على تمام ماهية الشئ ولا يحتاج في هذا الذي ذكره بطردو والعكس لان ذلك تبع لماهية الضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا تدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفنا ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (ومافي المختصر ان الانتاج الالابال) لان الصور الباقية وتداوله
 بالعكس فهي دائري مع الاول وجودا وعندما (ادعاء) من غير دليل كيف والنتيجة لازمة لكليهما (لان الاقروم لالقدمة
 اُجنبية) بل بالذات. (يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعندما (لانيافيه) أي لانيافي المزوم
 لالقدمة اُجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم نبوت أمرين ثالث) موضوع (واحداه) أي أحد الحكمين (كلى
 فيعلم التقاضيه) أي يعلم التقاضيل الالامرين الثابتن لثالث في هذا الثالث فيلزم نبوت واحد من الالامرين لبعض
 الآخر (أو يعلم نبوت أمره) أي لثالث (مع عدم نبوت الآخر لذات) الثالث (فيعلم عدم التقاضيه) فيلزم صدق
 سلب هذا الآخر مع بعض الالامر الاول (فلا يكون اللازم الاجتزما موجبا أو سلبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة
 أن تثبت للملازمة بين أمرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا) يلزم وجود المتقدم من غير وجود التالي (فلا يلزم
 هذا خلف (ولاعكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز عمة اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص
 (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم والارام تخلف الملزوم عن اللازم فلا يلزم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز
 اُخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمة الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع
 الملزوم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع) هذا الانتفاء المحال (حاز عدم بقاء اللازم) وكيف لا ومحال يجوز ان
 يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء الملزوم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الاقوم حقيقة استماع الانفكالك في جميع
 الاوقات والتفادي) لان الزوم هنا كى (فوق الانفكالك) وهو وقت عدم بقاء الملزوم داخل فيه فيرجع الى المنع) صدق
 (الزوم) وقد فرض هذا خلف خدبر) وفيه أنه قد تفرق في المنطق أن الاعتباري كلية الشرطية اقروم على جميع التقادير الممكنة
 الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى المنع صدق الشرطية وأما باقدين في زبر
 المتأخر من الشرطية المحزنة مع الاستثناء الكلى ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعروض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدخال لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد
 فاذا ذكر الاسم وطلب منه حد فأنظر فإن كان مشتركا فاطلب عنه المعاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب لها
 ثلاثة حدود فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل لئلا الإنسان فلا تطلع في حد واحد فإن
 الإنسان مشترك بين أمور إذ يطلق على إنسان العين وله حد وعلى الإنسان المعروف وله حد آخر وعلى الإنسان المصنوع
 على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الإنسان الميت وله حد آخر فإن السد المقطوع والحد المقطوع يسمى ذكر أو تسمى
 يد أو لكن بقدر الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فإنها كانت تسمى به من حيث أنها آلة البش وآلة الوقاع
 وبعد القطع تسمى به من حيث أن شكلها شكل آلة البش حتى لو بطل بالتقطعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها
 ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطي الاسم وكذلك إذا قيل لمحدد العقل فلا تطلع في أن تحدد بعد واحد فانه هوس لأن
 اسم العقل مشترك يطلق على عدمه معان إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الضرورية التي ينهها الإنسان
 لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة بمعنى أن من لم تحسب التجارب بهم هذا الاعتبار لا يسمى عاقلًا
 ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في حلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فقال فلا تطلع في آية هيدوء وقدي يطلق على
 من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسدون كان في غاية من الحكمة يمنع عن تسميته عاقلًا فلا يقال للبحار عاقل بل داء ولا يقال
 للكافر عاقل وإن كان محطًا بحكمة العلوم الطبية والهندسية بل أمًا فاضل وأما داء وما كس فلا اختلفت الاصطلاحات
 فوجب بالضرورة أن تختلف الحدود فقال في حد العقل باعتبار أحد سمياته أنه بعض العلوم الضرورية كبحوار
 الحائزات واسمها المستحصلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالأخبار الثاني أنه غير تسمية بالعلوم النظرية
 المعقولات وهكذا إثبات الاعتبارات **ف** فإن قلت فخرى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يجعل الاختلاف في الحدود
 ترى أن التنازع فيه ليسوا عاقلًا فاعلم أن الاختلاف في الحد تصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله
 تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول إمام من الأئمة بقصد الإلحاح على مرادهم فيكون ذلك اللفظ مشتركًا فيقع التنازع
 في مرادهم فيكون قد وجد التنازع على مراد القائل والتباين بعد التوارد فلا خلاف بيننا بعد التوارد والإلحاح بين من يقول
 أن كلامنا إذا كان المأزومة والاستثناء صديقين فحينئذ يجوز استعماله انتهاء الأمر يرجع إلى منع صدق الاستثناء
 فلا يصح هذا والله أعلم **و** الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما ما صدقت فقط
 أو كذب فقط أو مفاد من النتائج بحسب ما تفكر) أما إذا كان المناقاة في الصدق فقط ففتح وضع كل رفع الآخر والآخر
 صدقهما ولا عكس لموازاة ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر ولا كذب معالاً وضع كل وضع الآخر لموازاة
 اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر **مسألة** النظر مفيد العلم بالضرورة الغير
 المكذوبة (السنية نعموا أفادة النظر العلم مطلقاً قالين بأن لا علم بالاحتمال) وهذا إذا بدق حقائقهم وشبهتهم هذه (لأن
 الجزم قد يكون جهلاً وهو) أي الجهل (مثل العلم بماذا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لا جهل (ويجب) أولاً
 بأن هذا جار في المسبوبات أيضاً فإن الجزم بالحاصل بعد الحس قد يكون جهلاً فلا يفيد الحس العلم أيضاً وثانياً بأنه ينز
 بالعارض فإن السببية الغير المكذوبة (حاجة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل أقول ووجه أنه عماذا يعلم أنه)
 أي هذا النظر الذي ادعيت حتمته (نظر صحيح فإن الاحتمال) أي احتمال عدم الصحة (فإن من البديهي إلى المقاطع مثلاً
 بمثل) فلا يصح هذه النظر أبداً فإن قيل لم يجوز أن يعلم هذه النظر بالحس أو بمقدّمات تعلمه قال (والحس لا يفيد
 إلا عاجزاً وهو) أي العلم الجزئي (لا يكون كاسياً) فلا يحصل به علم أصلاً واعلم أن هذا الإراد ليس بشئ فإن العجب
 أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة وألحسب عن مقدّمات معلومة بالضرورة وقام الاحتمال بعد
 حكم الضرورة بمنع قدر ونصف والحق لا يضاويعه (بل الحق) في الجواب (منع التباين) أي تباين العلم والجهل
 بل هما نوعان متباينان (كما هو من هذا قدر) وهذا أيضاً عارفان مقصود صاحب الشبهة من التباين التشابه بحيث
 لا يميزان في أول الأمر وهما كذلك لأن الجزم ربما يكون علماً وربما يكون جهلاً فلا يميزان في أول الأمر فنعود الشبهة
 كما كانت فافهم وأنصف **مسألة** قال الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (إن الافادة) أي أفادة النظر الصحيح

السبب قدعية وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توجد قلوب كان لفظ الحدف كتاب الله تعالى اوفى كتاب امامنا
 ان يتنازع في مراده و يكون اوضح ذلك من صناعة التفسير لان صناعة النظر العقلي الثاني ان يقع الاختلاف في مسئلة
 اخرى على وجه محقق و يكون المطلوب حده امرانا لا يتحدد على المذهب فيصنف كما يقول المعتزلي حد العلم اعتقاد
 الشيء على ما هو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فان المعلوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالخلاف في مسئلة اخرى يتعدى الى
 هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض المعلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده امر غير متغير
 بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول يشكر غير العين بغير يرة عن العقب وبغير الانسان بغير يرة
 عن الذئاب نهايتها فنظر في العقليات لكن الله تعالى اجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئاب
 وخلق البصر في العين دون العقب لاثنتين بغير يرة استعدسبها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في اثبات هذه
 الغريزة ونسبها فهذه امور وان اوردناها في معرض الامتحان فقد ادرجناها فيما يجري على التحقيق بجري القوانين
 (امتحان فان) اختلاف في حد العلم فقل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرر لفظ بذكر
 ما زادفه كما قال حد الاسد اللب وحيد العقار والوجود الشئ وحيد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا
 بان يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرير اذا لم يترك لاطلاق الاعلى ما هو كذلك فهو كقول القائل حد
 الموجود الشئ الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج عنه كونه لفظيا واستأنع من تسمية هذا حدا فان لفظ
 الحد مباح في اللغتين استعماله لما يرد به مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده
 عبارة عن قول شارح الماهية الشئ مصوره كنه حقيقته في ذهن السائل فقد نلزم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة
 وقيل انضائه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات علة وهذا أبعد من الاول فانه مساوية في الخلق والنسج والدلالة
 على الماهية ولكن قد تنوهر في الاول شرح اللفظ بان يكون أحد الملقظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخر
 بالشهر أما العالم وبمعنى فهم مستفان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضمنه بالمستق منه والشتق اخي

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بان يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الالاه) كالنطق
 به الشريعة الحقيقة بحيث لا تسمع الا لارتياح فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا موجب منه تعالى) على زعم الأشعرية
 (والاعليه) فبالعادة لا يدرك الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة) أي حصول العلم
 بعد النظر (بالتولد) فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة الفتحاح عند حركة
 اليد) وهذا رأي باطل لا ينبغي أن يلتفت اليه (و) قال (الحكاه) أي حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أي النظر
 (بعد الفهم اعدادا تاما) فاننا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النسيبة من مبدأ الفرض ونحوها
 منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نفي الدين (الرازي) من
 الأشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادة تعالى بالوجوب وجود العلم وأصله عدمه
 بخلاف الأشعرية فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا يدخل للنظر في هذا الإعجاب بل هو والنظر معلولان به صفاته وإجابته
 بخلاف قول الغلاصة (وان لم يكن) حصول العلم (واجب منه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم
 (غير متولد منه) أي من النظر بان يكون المؤثر قدرة العبد وساطة النظر (لان ليس لقدرة العبد تأثير) كانه من الشرح
 الحق ظهور الشمس في نصف النهار و عاقر رنا تظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قبل ان هذا
 لا يحصل له الا بالارباع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالمواب (فان) حاصل هذا يرجع الى
 التزم (و) من بعض الأشياء البعض مما لا ينكر الا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر غير معقول (و) كذا ثبت
 الكلية بدون الأعظمية غير معقول وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفتن الاندراج بدون العلم بالتيقبة غير
 معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الأبحاث المتعلقة به امامتة بالحاكم والحاكم نفسه والمحكم

من المشتق منه وهو قول القائل في حدة القضية أنها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حدة العلم أنه الوصف الذي يتأق الصفد اتفاق الفعل واحكامه وهذا كرازم من لوازم العلم فيكون رجباً وهو أنه عما قبله من حيث أنه أخص من العلم فإنه لا يتناول الاوضاع العلوم ويخرج من العلم بالله وصفاته اذا ليس يتأق اتفاق فعل واحكامه ولكنه أقرب مما قبله وجه فإنه كرازم يرى من الذات لا يفسد شراوساً بخلاف قوله ما بعلمه وما تكون الذات بعلة فإن قلت فاحد العلم عندك فأعلم أنه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد تحسبه ويطبق على التفصيل وله حد يحسبه ويطبق على الظن وله حد آخر ويطبق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف ولست أعني به شراً مجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد يحيط بجميع التفاصيل ولا تفصيل ولا تعدد في ذاته وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما يصير يتحدث على الوجه الحقيقي بعبارة مخرجة جامعة للجنس والفصل الذاتي فأنا بينا أن ذلك عسير في أكثر الاشياء بل أكثر المذكرات الحسية تعسر تعديدها فلأوردنا أن نخدراحة المسئلة وأطعم المسئلة لنقدر عليه واذخرنا عن حد المذكرات فخص عن تحديد الادراكات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن غيره عما يليس به ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يليس بالاتقادات ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم متف عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا ترد فيه ولا تخويز ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الجهل فإنه متعلق بالجهل على خلاف ماهو به والعلم مطابق للعلوم وربما يقى مطلب باعتقاد المقلد الشيء على ماهو به عن تلقف لآخر بصيرة وعن جزم لآخر تردد ولا حله حتى على المستزلة حتى قالوا في حدة العلم أنه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعوم الذي ليس شأعنا والثاني أن هذا الاعتقاد حاصل للقلد وليس بهالقطعاً فإنه يشترط أن يعتقد الشيء جزمياً على خلاف ماهو به لآخر بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرِك فإنه تصميحاً لا ترد فيه يتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلقف على ماهو به مع الجزم الذي لا يخطئ به لآخر غيره وجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق إلى أحدهم فتدق الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار تقيضه بالبلال ومن

فيه أو الحكموم عليه . الباب (الاول في الحاكم في مسئلة الحكم الامن الله تعالى) باجاء الامة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فإن هذا ما لا يجترئ عليه أحد من يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معترف بعض الاحكام الالهية سواء رديه الشرع أم لا وهذا ما نزعنا عن كابر مشايخنا أيضاً ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن وأوقع في فعل لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما مامان والنزاع في واحد أراد المصنف أن يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (النزاع) لاحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبيح عقلاً) بالحسن والقبح اللذين هما (معنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح (أو) اللذين هما (معنى ملامة الغرض الذنوبي ومنافرتة) وهما أيضاً عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفتة قبيحة (بل) النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (معنى استحقاق مدحه تعالى وتوابه) لتتصبه (ومقابلهما) أي استحقاق فيه تعالى وعقاباً لتتصبه (فغند الاشاعر) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جهة أهل السنة أيضاً (شرى أى يجمعه) لا يستصفاها (فقط) لا غير من غير حكمه وصلوح للفعل (فأمر به) الشارع (حسن) وانما هي عنه قبيح ولو انعكس الامر) أي أمر الشارع (لانعكس الامر) أي أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسن قبيحاً وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معتهم أهل السنة والجماعة (وعندنا) لغة تعلى أي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا) من متأخري الماتريدي (لا يتلزم) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرج المرجوح) فلما حكمه هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فأما الحكم) الله تعالى بإرسال الرسل وازال الخطأ (ليس هناك حكم) أصلاً فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفسقة (ومن ههنا اشتراط بلوغ الدعوة) تعلق (التكليف) فالكافر الذي لم يبلغ الدعوة فيسلك بالايان أيضاً ولا يؤاخذ بتركه في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير يمكن نقيضه من الخلو في النفس فان الشك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا ينسحب صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو حسن من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار وقد استمر اراد عليه حتى خرج زيد من الدار في اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حاله وخالفه في حالته. واما العلم فيستدل بتقدير مقامه تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقد على القلب والعلم عبارة عن انحلال المعتقد فيها باختلافان ولذلك اوصى المعتز الى المشكل لو جعلت قضيض معتقده محال في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وان اوصى الى الشبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما ان يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما ان تساعد العبارة ايضا على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المعتقد وبعد هذا التفسير والتمييز يكاد يكون العلم من سمات النفس بهناه وحقيقته من غير تكلف بتحديد واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقاييسه بالبصر الظاهر ولا يخفى للبصر الظاهر الانطباع صورة المصطفى القوة بالاصرة من انسان العين كيتوهم انطباع الصور في المرآة مثلا فكأن البصر بأخصه صور المصبرات أي ينطبع فيها تلك الالوان الطابق لها الاعين فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورته وكذلك يرى مثال النار في المرآة لعين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعلومات على ما هي عليها وعلى صور المعلومات حقائقها وما هياتها فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعلومات وهما تنبأ في نفسه وانطباعها كما ينظر من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحد يدور صفاته والمصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كعبدية المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بهياتها الانطباع بالمعلومات كإن المرآة صفاتها وما يستند لها تنبأها كآلة الصور وحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء هو العلم والغريزة التي بها تنبأ لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعلومات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهم حقيقة العلم فحقائق المعلومات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما وتجان السماء والارض والاشجار والانه ارتب تصور ان

قلهم الله تعالى (فانه) أي كلام من الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الاعمال) بالبحاد الله تعالى (لوجب الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل او التكليف وهذا لا يستدعي خطأ ولا كلاما ولا وجوب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا بالاصول والاشياء تدور حول الثواب والعقاب واما انه تعلق بحسب هذا الصواب والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او التكليف فلاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قرنا بتدبر في ان هذا النزاع ينشأ بين المعتزلة غير مضمرة فانه ان اراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف تنافي قول المعتزلة وان اراد يكون الفعل مباحا للنوا، والعقاب فحدث لم حسن الفعل وقصده لاثبات انكاره فحدث نزاع الا في اللفظ فن قال بتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن نفاة نفاة عن الخطاب فتفكر وانصف وكل الأمور الى علام السرار ثم اراد ان يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقصده (ما هو ضروري) لاحتياج الى النظر (كحسن المصدق) لان وقع الكذب الضار قبل في حوائج من راجح ان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بهدركه الاخرة و (امر الآخرة) لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالفعل فلا يدرك الحسن والقبح عقلا أصلا فضلا عن كونه ضروريا (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلا) عندكم فوجب المجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقا (كافي للحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا) فان اراد بامر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدار الجسمانية سمعيا مجموع كالمظهر فلا قالت الفلاسفة ما يضاعف انكارهم الجسماني على ما هو المشهور وان اراد بخصيص المعاد الجسماني فسم الله سمعي لكن لا يشر لكفاية مطلق دار الجزاء (على انه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (الصق) الثواب والعقاب

تري في المرأة حتى كأنها موجودة في المرأة وكان المرأ غاموياً لجميعها فكذلك الحضرة الالهية يحملها بصورتها تنطبع بها نفس الأسمى والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكذلك الحضرة الالهية كذلك في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله فإذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لا حاطة به تصورا وانطباعا وعند ذلك رباعان من لا يدري الحال فيكون كمن ظن أن الصورة حال في المرأة وهو غلط لانها ليست في المرأة ولكن كأنها في المرأ فهذه ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم

(امتداد ثالث) اختلوا في حد الواجب فقبل الواجب ما يتعلق به الايجاب وهو قدس كقولهم العلم ما يعلمه وقيل ما يشاء على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام نأركه شرعا كما ذكره الخلدود تعرض للأوزم والتوابع وسيب أن أردت الوقوف على حقيقة أن تتوصل إليه بالتقسيم كما رشدناك إليه في حد العلم فاعلم أن الألفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمختلوع والمكروه والمباح فدفع الألفاظ جابرة التفسير إلى المعنى أولا فأتت تصورات أن الواجب اسم مشترك في اصطلاح المتكلم في مقابلة المتعاقب وقيل وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس به بكل معنى عبارة والمطلوب لأن مراد الفقهاء وهذه الألفاظ لا تشاركها في اللفظ بل على عرض ولا على كل عرض بل من جعلها على الأفعال فقط ومن الأفعال على أفعال المكلفين لا على أفعال البهائم فإذا نظرت إلى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقسودا وحاد فاعلموا ومكتسبا ومجتزعا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة فلا تظن فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع فقط تنقسم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع فنعلم أن الأفعال تنقسم إلى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل الجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم إلى ما يتعلق به على وجه التصير والتسوية بين الأقدام عليه وبين الاتجام عنه ويسمى مباحا والى ما يرجع فعله على تركه والى ما يرجع تركه على فعله والذي يرجع فعله على تركه ينقسم إلى ما يشعر بأنه لعقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما يشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم بما يخص فرب

(كاف) في حكم العقل الحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الأول وهذا التوجه من غير رضا القائل ولو اسقط حديث وجوب العدل واكتفى بتع كونه مطلقا في الجزء جميعا ليكون جوابا عنه لو أورد على معظم الخسفة الفاتنين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتشكر (ومنه ما هو نظري بحسن الصدق الضار وقع التكذب النافع) فانهم ما يعرفون بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلا (الابال شرع بحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل لعقل البه) أي إلى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقبح ذاتين) لانه لما لم يكن جعل الشارع لا يحسب حكمه باعطاء شيء ما يصلح له عمل أن في صوم آخر رمضان سلوح الثواب وفي صوم أول شوال سلوح العقاب في هذا الوجه كشف الشارع فلا رد ما في الحاشية ان هذا انعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق لا ليجعل الشارع غاية ما يقال ان الواجب لفهم النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كسزول القرآن وغيره وإذا كان الشهر محلا لكون أول شوال منتهى ومتنبي التي خار عه قازم قبح صومه وهذه الجواب غرواف أما ولا فلا نلوم بضرهم فانه لم يزمه ادراك العقل الحسن والقبح وأما ثانيا فلا نغاية ما لم يزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التعرير فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (لذات الفعل و) قال (التأخرون) لا (بل) كلاهما (لصفة حقيقة توجب) أي كلاما من الحسن والقبح (فيهما) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقة في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا ينافي حقيقة ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجاني قال ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقة بل اعتبارات) وجوده (والحق عندنا) معشرا أهل السنن من الصوفية والماتريدي (الاطلاق الأعم) من كونها ذات الفعل أو وصفته أو لوجوده واعتبارا كان سنكتشف ذلك (فلا رد التسليم علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة وجوده واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها ذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد التسليم عليهم وسجى الدفع على

اسم الواجب بها شعر بالعقوبة عليها فلما اشرع به قطعاً خصوصاً بهم الفرض ثم لما مشاة في الالتفات بهدم معرفة المعاني
 وأما الذي حركه فبقسمه الى ما اشرع به لا عقاب على فعله ويسمى مكرها وقد يكون منه ما اشرع به عقاب على فعله في الدنيا
 كقولهم صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يؤمن الا نفسه والى ما اشرع به عقاب في الآخرة على فعله وهو
 السمي محظوراً وحرماً ومصيباً فان قلت فما معنى قولك اشرع فعنه انه عرف بدلالة من خطاب صريح او قرينة او معنى
 فستنبط او مل أو إشارة فلا شاعريم جميع المدارك فان قلت فما معنى قولك عليه عقاب قلنا معناه انه اخبرنا بسبب العقاب
 في الأشعره فان قلت فما المراد بكونه سبباً فالمراد به ما نهى من قولنا لا كل سبب الشيع وحز الرقبة سبب الموت والضرر
 سبب الآلام والدوا سبب الشفاء فان قلت فلو كان سبباً لكان لا يتصور ان لا يعاقب وكم من تارك واجب يعاقب عنه ولا يعاقب
 فأقول ليس كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الآلام والدوا سبب الشفاء ان ذلك واجب في كل شخص او في معين متنازل
 اليه بل يجوز ان يعرض في الحصل امر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يضر
 المضروب انه لا يكونه مشغول النفس بشئ آخر كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وبأن العلة قد تسحب
 فتدفع اثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وبالطاعة اخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو
 عن جرميته ولا يوجب ذلك خروج الجرمية عن كونها سبب العقاب فان قال قائل هل يتصور ان يكون لشئ الواحد حدثان قلنا
 أما الحد الأدنى فيجوز ان يكون انفاً ذلك بكثرة الاسماء الموضوعات لشئ الواحد وأما المرجح فيجوز ان يكون انفاً
 عوارض الشئ الواحد ولوازمه قد تسحب وأما الحد الحقيقي فلا يتصور ان يكون الواحد لان الذاتيات محصورة فان لم
 يذكرها لم يكن حيداً حقيقياً وان ذكرهم في الذاتيات يادته فالزاد تحشو فاذا هذا الحد لا يمدد وان جاز ان يختلف
 العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث انه الموجود بعد العدم والكائن بعد ان لم يكن أو الموجود المبسوط بعد الوجود
 عن عدم فهذه العبارات لا تؤثر في المعنى واحداتها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتناعات على هذا القدر فالنتيجة حاصل
 به ان شاماه تعالى

وأهم أيضاً ان شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم ان الخصومات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محصل الحسن والفتح
 فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كانت حسناً واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً
 وحرماً فبمعنى التسخ والتبني انه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أقل الى قول الجاثية (ثم من الخفية من قال ان العقل قد
 يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحجابه تعالى) على كل
 أحد بلغة دعوة رسول أم لا (حق على الصبي الماقل) هذا أقول معظم الخفية كالشيخ الامام علم الهندي أبي منصور
 الماتريدي والامام نضر الاسلام وصاحب الميزان واختاره مصدر الشريعة وغيره (وروي عن) الامام الهمام (أبي حنيفة
 لا عذر لأحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على نبوت الجذاتية بحيث لا مجال للعقل ان يرتاب فيه ومن ارتاب معها
 فليسوف فهمه وعدم تدبره لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل
 المراد) لا عذر (بعدم مضي مدة التأمل فانه) أي التأمل (بغزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن
 تحديدها (لان العقل متفاوت) في الفهم فلا تنطبق حد اعلم ان هذا التوجيه انما له الامام نضر الاسلام حيث
 قال ومعنى قولنا ان لا يكلف بالعقل زبده أنه اذا آله الله تعالى بالصبر وأمهله لذلك العواقب لم يكن معذوراً وان لم
 تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفه اذا بلغ نحو عشرين سنة لا يجتمع منه ماله لا قد استوفى بسد التجربة
 فلا بد ان يزاد عند استدوا ليس في الحقيق هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب
 بغزلة الدعوة وفيه أيضاً لا عذر بعد الامهال لا في ابتداء العقل وفرع نضر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم تبلغه الدعوة
 لم يعتقد شيئاً من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذوراً لانه لم يفيض عليه مدة التأمل ولوا قد كثر الكفر لم يكن معذوراً
 لان اعتدائه سبب يدل دالة واضحة على أنه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختار الكفر ثم اعلم أنه
 لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء بما يدرك بالعقل ولا يشوق على العشة

«السماعة الثانية من مدارك العقول في البرهان القويحة التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر» وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) او يشتمل على عهده على وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن اقاويل مخصوصة افقت تأليفها خصوصاً بشرط مخصوص بل من رآى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لا تقاس المطالب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات او قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة ببقية صفة منها جميعاً ومثله من المحسوسات البيت البسي فله امر مركب تارة يتخلل بسبب هيئة التأليف بان تكون الخيطان معوجة والسقف منخفضاً الى موضع قريب من الارض فيكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاحجار والجذوع وسائر الا لا تصحيفة وتارة يصحكون البيت جميع الصورة في تريعها ووضع حيطانها واسقفها ولكن يكون الخلل من رخواة في الجذوع وتشعب في الفئان هذا حكم البرهان والحدوكل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبه واما ان يكون في الاصل الذي يراد عليه التركيب كالربوب في القميص والخشب في الكرسي والبن في الحائط والجذوع في السقف وكان من بر بدنه بيت بعيد عن الخلل فيفتقر الى ان بعد الا لا المفردة ولا كالجذوع والبن والطين ثم ان أراد الفتن افتراقى اعداد مقدماته وهو الترتيب والتراب والماء والغالب الذي فيه يضرب فيثبتي أولاً بالاجزاء المفردة في كبر ثم يرب المركب وكذلك الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي ان يتطرق لتمامه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان اعني علمي يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل من مقدمتين فتان وضع احدهما تخبر اعنا والآخر خبراً وصفاً فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفردة فهو معنى وبدل عليه لاجل اللفظ فيجب ضرورة ان تنظر في المعاني المفردة واقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف ذلك في تعيين ذلك البعض من الاحكام والتظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة وجبة للحكم وعند الاشعرية مبهمة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذلك بل العقل موجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يلبس ان يقع بين اهل الاسلام لما مر ان اجابح المسلمين على ان لا حكم الله تعالى نخرج حاصل الجفت أن ههنا ثلاثة اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم معاقلين وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران بتمتق الحكم منه تعالى بزمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا أنه عندنا لا تخيب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تخيب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى اصال الثواب الى من اتى بالحسنات و اصال العقاب الى من اتى بالقبيات الثالث ان الحسن والقبح عقيدتان وليسا موجعين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بزمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورايت في بعض الكتب وجدت مشاغلة الذين لا يقيم قائلين مثل قول الاشعرية (و بما حوزنا من المذهب يتفرع) عليه (مسئلة الباعث في شاخص الجليل) أي الذي لم تبطله الدعوة فعند المعتزلة مؤخذ بتبرك الحسنات وقول القبيات وشاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ مؤخذ بتبيان الكفر مطلقاً بتبرك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذه بتبرك مأسوى لايمان ومثاله من الشكر له على العار و صريحة بانهم هل يقدرون بعدم تبرك العقل اياه لا لذلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اوابا تبرك والعباد بالله تعالى ثم اعلم ان مسألة الحسن والقبح وكذا استزاهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن او قبيح وان حكم الله موزنهما وان تكون اصولية راجعة الى أنه الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاهما القبي الا اني يدل على القبح كذلك وان تكون فقهية راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً فقد بان ان الاولى ان تسمى في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أهم من استزاهما للحكم اولاً لانه لو كانتا شرعيتين لكانت الصلاة والزكاة من بين نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجباً والاخر حراماً ليس أولى من العكس وهو

المسندة ووجود دلالتها ثم أضافهما اللفظ مفردا والمعنى مفردا أفنما عشرين وجعلناهما مقدمة ونظرفي حكم المقدمة
وشرطها ثم تجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا ونظرفي كصفة الصياغة الصحيحة فكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا
الطريق فليقطع عن المجال وكان كل طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب
الكلمات وهو لا يحسن كتاب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تقدم على المركب الضمير ورتبه
لا يحسن القادر إلا أكبر القادرة على خلق العلم بالمركب دون الأحاد لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم
الكلمات فلهذه الضرورة اثبتت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في اللواحق

الكلمات فلهذه الصوره استنبطت هذه البراهين على ان السقف على الارض

(الفن الاول في السواقي وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) و يشع المقصود منه بتسجيم

(التقسيم الاول) ان دلالة الالفاظ على المعنى تنصرف في ثلاثة اوجه هي الملاحظة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على

معنى البيت بطريق الملاحظة ويدل على الجسم اذ فرس على المعنى لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن

السقف والحيطان وما يدل لفظا اخر على الجسم اذ فرس السواقي يكون مطاوعا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان

فانه غير موضوع للمعنى وضع لفظ الحائط السواقي على ان يكون مطاوعا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان

السقف جزءا من نفس الحائط ويكاد ان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالفرق في الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك

السقف عنه وبالرغم ان تسعيل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق الملاحظة والتضمن

لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنصرف في حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والاس الارض وذلك لان بصر (التقسيم

الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشبهه تنقسم الى لفظ يدل على عين واحد ونسبه معينا كقولك زيد

وهذه النمرة وهذا الفرس وهذا السواد والى ما يدل على اشياء كثيرة تتقذف معنى واحد ونسبه مطلقا والاول حده اللفظ

ترجم من غير مرص منافي لحكمة الأمر وهو حكم البينة قطعا. ولنا فيه ما ياتى كالشرايين كان ارسال الرسل بلا دولة ولا رجة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم حجة المؤاخنة بيني مما يستلزم الانسان ثم بعد سجي الرسل صاروا ببعض تلك الافاضل في عذاب ابدى فاقى فائدة في ارسال الرسل الا للتبيين وتغليب عبادته فصار بلا هذه اخلاف لانه رجة من الله تعالى به على عبادته في كثير من مواضع تنزيهه. وعلم ان هذا الدليل كايدي على الحسن والقبح العقليين كذلك بدل على ان وجوب الاعيان وحكمة الكفر اضا على لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذور وكان رجة الرسل في حقه بلا هذا الظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثانيا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله الاسماء ما اتفق عليه العقلا حتى من لا يقول بارسال الرسل الكبراهمة فلولا ولنا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله الاسماء ما اتفق عليه العقلا حتى من لا يقول بارسال الرسل الكبراهمة فلولا أنه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (كحكمه كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب به) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز ان يكون حكمهما) (المصلحة عامة لا بضرا لان رعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامام الاحسان لا يجلها حسنا (وانما يضرب لاداعينائه) أي الحسن (لذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى لعدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات وبالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التعريب غير لازم لان الاتفاق على كونهما مناطا للحكم (لا حسنا) هذا المنع (فاما الاتفاق باستلزام حكمته تعالى بل ذلك بالسلم) وهو رد الدليل الا لا يثبت نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعها (ورد مغير الاسلوب اشارة الى التبرص بقوله (واستدل) به (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل الصدق) فلولا أن حسنه ذاتي لما أثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الأغراض وموافقة الحيلة فنقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم وعوارض) متعارفة (فهو تقدير مبسوط فمع ان الشارعي ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الشارح آخر ولا أقل ان يكون ذلك هو الاعتقاد (ومما قررنا ظهورك ان دفعه أنه لا توجه بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض والافوازم وتحققه يقتضي ثم ان هاتين المحبتين مع قصورها عن الدلالة على كاية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابه اذ قلنا ان يقول يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما صفة كالية الحقيقة الانسانية وصفة نقص بالباطني المتنازع فيه وكذلك ان الشارح الصدق ايضا

الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذات الواحد بعينه فالوقصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقوله السود والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للجموع فان قلت وكيف يستقيم هذا وقوله الاله والنفس والارض لا يدل الا على معنى واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم ان هذا غلط فان امتناع الشريك ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللفظ لوجوه في الاله عددا كان يرى هذا اللفظ عام في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستعماله وجوده فان لم يكن امتناع التمر كلفهوم اللفظ والمانع في الشمس ان الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وارض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه مزلة تقدم في جعله في الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السود وبين قوله هذا السود وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهو في النظر يات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالإضافة الى السميات المتعددة على أربعة منازل ولتختص لها أربعة ألقاب وهي المرادفة والمشباهة والتواخية والمشاركة / أما المرادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على معنى واحد كالجر والعقار واللبث والابد والسم والقتاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناولهما حيث يتناولهما الاخر من غير فرق وأما المشباهة فتعني بها الاسماء المختلفة للعاني المختلفة كالسود والقدره والاسد والفلاح ونسبهما والارض وسائر الاسماء وهي الأكثر وأما التواخية فهي التي تنطلق على اشياء متقاربة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعسرو وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنرى عقلة الحسن والقبح (أولوا لو كان) كل منهما ذاتا لم يختلف) فان ما بالذات لا يمتلئ (وقد يختلف فان الكذب مشابها لغيره بمعنى) عن يدظام (واقفاذ يرى عن سفل) فصار حسنا وقد كان قبحا (والجواب) أنا لا نسلم انه يختلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب باق على اجتنابه عن اعظم منه قصا فحينئذ (ههنا الرتكاب افضل للقيمين) الكذب وههنا لا نرى (لان الكذب صار حسنا قيل) في حواشي مسير زاجان (برد عليه ان هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتا بهذا الحسن ذاتي فلا يجمع القبح وما قرأنا بان بطلان هذا الايراد من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل واسطة حسن انقاذني بالعرض (الحسن بالقبح لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تتبع المحظورات) أي لاجل عروض ضرورة يجبي دفعه الحسن واسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر انه يلزم القول بان كلامهما كما أنه) يكون (بالذات كذلك القبح ولعلهم يترنموه) فلا يسلمون ان كلا حسن بالذات متحققه ان عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن ان الاصناف واسطة في العروض فههنا الكذب قبح بالذات ومستلزم لحسن بالذات عصبه مني وواقع لقيج آخر هو ههنا لا نرى قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاجتماعه فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كالذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما واجبا من جهتين بلقاء القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا ينافي من المسئلة فافهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمه في شيء ماحي لا يجوزون الصلابة في الارض المنصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا نعلم هذا الجواب جميع الصور لا يتسلف ويمكن ان يقر الكلام هكذا ان مقتضى الذات بغير ادبيه الموحى الشيء بطبعه استلزمه كما يقال البرودة لواء بالذات ورجاء ادبه ما تستلزمه الذات استلزاما واجبا لا رويحة للادبسة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يتسلف بماء ورواها يتسلف في الثاني فعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا يمتلئ في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فيخففون القول الكذب

على أحاد سمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون الأسود والياض والحمرة فلهنا متفقة في المعنى الذي به سمي اللون
ولوا ليس بطريق الاشتراك الشئ وأما المشتركة فهي الاسماء التي تنطلق على معييات مختلفة لا تشتريك في الحد
والحققة الشئ كاسم العين والعضو والبصر وليس كذلك ولا وضع الذي يتغير مع الماء وهي العين الفؤارة والذهب والنفس وكاسم
المشتري لقابل عقد البيع وللشوكب المعروف ولقد ثار من ارتباط المشتركات المتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن
بجاعة من صفاء العقول أن السوداء لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كشارك الذهب للعدفة
الباصرة في اسم العين وكشاركه قابل عقد البيع للوكب في المشتري وبالجملة الاهتمام بتغيير المشترك عن المتواطئة منهم فلفرد
له شراف نقول الاسم للمشتريك قد يدل على المختلفين كاذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجمل للعقير والحطير والناهل
للعطشان والريان والجون السوداء والياض والقررة والظهر والحوض وأعلم أن المشترك قد يكون مشتركاً قريب الشبه من
المواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق وتسم ذلك متشابهاً وذلك مثل اسم التور الواقع على الشئ المبصر
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به تنسب في القوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والشئ الا كشاركه
السماء لانه في كونها جسيماً ذاتية جسمية فلهذا لا يختلف التسمية مع أنه ذاتي لهما وأقرب من لفظ التور لفظ الحى على التنبت
والحيوان فلهذا لا يشتراك الحوض اذ يربط من النبات المعنى الذي به نفاؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويحرك بالارادة
والطاقة على الباري تعالى اذا تأملت عرفت أنه لم يثنى ثالث يختلف الا من بينهما ومن أمثال هذه نتائج الاغلاط مطلقة
أخرى قد تلبس المتأدفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شئ واحد باعتبار مختلفه فربما علم انهم متأدفة
كالسيف والمهندو الصارم فان المهنديد على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مقهوره مفهوم السيف والصارم
يدل على السيف مع صفه الحدة والقطع لا كالاسد واليت وهذا كما أناف اصطلاحنا النظرية نحتاج الى تبديل الاسماء على شئ

ولو كان قصداً بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسناً بحسن ملزمه ولا يلزم اجتماع الحسن
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبيح بين قولهم بين قول الجبائي كغير فرق هكذا ينبغي ان تفهم هذه المباحث (وهي)
أي عباد كزان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (يمكن لهم التماس عن التمس) فلهذا لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحاً
بالقبح والقبح بالغير حسناً بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فكناح الأخت كان
قبيحاً بالذات حسناً بحسن ابقاء التمس فكان مسامحاً والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراماً وهذا
لا يصح على التوجه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراماً وبسببها والتزامه بعد كيف وقد بقي مسامحاً الى جيء بشرعة
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فلهذا يلزم ان يكون أحدهما
حراماً واجباً ولا يجزئ عليه مسلم وأما على التوجه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسناً لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمراً في
شريعة والآن مستمراً في شريعة أفضل البشر وعليه آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمراً في شريعة
موسى فكيف يجزئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل الذي يجب
أن يفقد ان التوجه الى البيت كان حسناً بحسن عارض بالذات أي من غير واسطه في العارض والتوجه الى الكعبة كان
مانعاً عنه فصار قبيحاً بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الفرامون في غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه
الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو العوارض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعاً عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحاً بالعرض
فقدبر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا يندفع (على الجبائية ولا علمنا) وان تم على جمهور المعتزلة فلهذا انما يلزم
منه بطلان كونها مقتضى الذات مطلقاً ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الا علم فلا يلزم ان يتكافأ الجواب
(و) قالوا (ثانيها لو كان) كل منهما ذاتياً لا اجتماع النقيضين في مثل لا كذبن عدا فان صدقه يستلزم الكذب في الضال الذي
هو الحق عنه (و) بالعكس أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدق ملزم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزم
عدمه الحسن بالذات (وللزم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً وكذبه حسناً مع كونه قبيحاً ولا يتقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا اتحد به المتحدى ولم يكن عليه رهان
أن كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية كما نه قضى فيه على شيء بشي فان خاص في ترتيب قياس الدليل
عليه سميناه مطلقا فان دل بقياسه على صحته سميناه قضية فان استعمله لدليل في طلب أمر آخر ورثته في أجزاء القياس سميناها مقدمة
وهذا وانظر مما يكثر (مثال الخط في المشترك) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المذكور على القتل يلزمه القصاص
لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار وكذا الدهن لا ينبوع التصديقي الامرين وأنت تعلم أن
التصديق بالصدق بحال ونرى الفقهاء يتعرون فيه ولا يمتدون في حله وأما ذلك لأن لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار
عرضا فالحظ القادر وسواها اذ اقرب بالذي لا قدرته على الحركة الموجودة كالحفول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر
مختار ويراد المختار القادر الذي يقدر على الفعل وتر كد وهو صادق على المكره وقد يصير بالمختار عن تخلي في استعمال قدرته
ودوامي ذاته بلا تحرك ودواعي من خارج وهذا يكذب على المكره ونقصه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه
انه مختار وأما ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا انتظر في النظراني لا يخصى
تأهت فيها عقول الضعفاء فليست بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثاني من الفن الاول) النظر في المعاني المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا
وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما اذا تباوأ ما عرضا واما لازما وقد فصلناه (الثاني) انه اذا نسب اليه وجد اما علم كالموجود
بالإضافة الى الجسمية واما لخص كالجسمية بالإضافة الى الوجود واما مساويا كالمخبر بالإضافة الى الجواهر عند قدم وإلى الجسم
عند قدم (الثالث) ان المعاني باعتبار أسبابها المدر كالمائة ثلاثة محسوسة ومختلة ومعرفة ولتصلح على تسمية سبب
الاول قوة فنقول في حقيقة المعنى به تميزت الحدة عن الجسمية حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار
والحالة التي يدر كها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلو انعدم المبصر انعدم الابصار وبقي صورته في دماغك كالمثل تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدق حسنة شرعية أو بصائرهما وهذا من فأن المفران لهم أن يقولوا يجوز أن يطل أحدهما
فعله يجعل الشارع بخلاف المستزلة فانهم يقولون انهما ذات الفعل فتأمل فيه (وربما ينفع ذلك) أى كون حكم المزموم
حكم اللازم بعينه بالذات (الارى أن المغضى الى الشر لا يكون شر بالذات) كيف وجهى الرسول موجب لهلاك الناس
الكثير مع أنه خير كثيرا أعظم (قال الشيخ) أبوعلى (في الاشارات السردا خلى في القدر بالعرض) فان التنذير الانهى انما
تعلق أولا بالذات بالخبر لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر
القلييل فلذا اقتدر الشر وأوجد هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشرعة أن الصواب ترك التأديب بكلام من سبناه
ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا) من أنهما كما يكونان بالذات يكونان
بالعرض فان حسن المزموم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزما بالعرض البتة وكذا افجه يستلزمه
بالعرض (فاهم) فانه لا شرعية وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب عند انفس تحقق مصداقه انه هو
الكذب في الغدوه وحق بالذات عندهم فالصدق في مع كونه حسنا حينئذ لا يتوجه " أبواب أسلا وفه انما انسلم أن
الصدق نفس تحقق الصدق بل المطابقة للصدق الواقعي فواقعية الصدق لازمة له لأنه هو وليس فلا كذب الغدا اعتباران
اعتباران نفس تحقق صدق القدر واعتباران مصداقه غير متحقق فلما نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وباعتبار الثاني
ففي فلا خير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم قلنا تأمل فيه بحال لعدم قولهم باجماع الوجوب والحرمة في شيء ولو باعتبارين
(و) قالوا (ثالثا) فعل العبد اضطرارى فان الفعل يمكن والممكن (ما لم يترج) وجوده على عدمه (لا يوجد) فحين
الوجود يكون الوجود راجعا لعدم مرجوحا (وترج المرجوح بحال فالمرجح لا يوجد) فاعدم حال ترجيح الوجود بحال
فوجود الفعل واجب فلا اختيار للمصدق فيه أصلا فهو اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا اجماعا) لان
الاضطرارى لا يوصف به ما وهذا الثباني غير متوقف على إبطال الأولية الغير البالعقد الوجوب بخلاف ما في المتعسر حيث
قال استدلى أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لأنه اجاعا لأنه ان كان لازما فواجب وان كان جائزا فان انقضى

الها وهذه الصورة لا تقتصر الى وجود الخيال بل عديمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس الخيال في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم ان في الدماغ غير موصوفة هياتها للخيال وهياتها للبطن والفخذ كما بان العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاصه بالجملة والصبي في اول نشته تقوى به قوة الابصار لقوة الخيال فذلك اذا ابلغ بشي فقيته عنه واشغله بغيره ما شغل به ولها عنه ورعا يحدث في الدماغ من يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كما تغيب عنه بنساها وهذه القوة تشارك الهمية فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشبيهة بذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافقه وأنه مستلذذ به فبادر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها فانما ان رؤيته لها لا حتى لا يبادر اليه ما لم يجز به بالذوق مرة أخرى ثم قيل قوة فائته شريفة ببيان الانسان بها الهمية تسمى عقلا لجملة الاماد ما غفل واما قلبك وعند من يرى النفس جوهر اقامها بذاته غير متخيل لجملة النفس وقوة العقل تبين قوة الخيال سببا في أن أشد من مياينة الخيال للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة الخيال فرق الا ان وجود المصير شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء الخيال والافسورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد ذلك مخصوص ربي في الخيال ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمري قيل قوترا دابة تسمى الفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شي آخر ولكن اذا حفر في الخيال صورة انسانة يدعى أن يجعلها تصغير في صورة نصف انسان ورجل ككب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصور انما بالتحريك والالف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود انما سببا ادراك العقل لادراك الخيال أشد من مياينة الخيال للابصار اذ ليس الخيال أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن القلبية التي ليست داخلية في ذاتها أعني التي ليست ذاتية كاسني فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

من بعد التقسيم والافهوا اتفاقا فله متوقف على ابطالها مع أن فيه شي الاتفاق زائد لاجل حاله ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استعمال ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الرجح أولى وغروا واجب والعدم مرجوحا ممكنناخذ. فترجيح المرجوح غير أولى لأنه متفصل حينئذ لا كفاية وهذه كجارية فان احتماله بين أولي غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لا من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار (وأن الوجوب بالاختيار لا وجوب الاضطرار) فله عدم تعلق الاختيار وهما فقد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعدة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحهما والاول اختياري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والاستعمال صدور قبل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بائري والارادة التسلسل في المبدأ وايضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن على الارادة غير ارادة المراد فلما ان يجب بخلاف الله تعالى أو بفعل المراد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد يحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا اذا الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جسيم ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ولم يزل الاضطرار اذا لا يصح حينئذ تركه والارادة ترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التعر برأي هذا لا يتبين الجواب المذكور بل لا يمكن نعم رد التخص بفعل الباري حل بمجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجزى عليه مسلم ثم قال هذا القائل وبشكل حينئذ ثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والعقب في فعل العبد والباري حل بمجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري حل بمجده مختارا صر فانه بل كل اختياره مشوب بالجبر الثالث بل يكون العبد مضطرا في الفعل فشكل أمر المعادن الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث التزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والعقب وكذلك ابطال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتصور انصاف الاضطرار بالحسن والعقب خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأق به العذر بان الفعل قد وجب فلا يستطيع أن يحترز عنه فلم يكن لله الحجة البتة هذا الخلف وهو غير مدفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتصور الاختلاف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم معه شكل مخصوص ووضع مخصوص مثل يقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير المألوف والقدر غير الشكل فان المثلثه شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وأما ادراك هذه الفردات المجردة بقوة أخرى اصطفا على تسميتها عقلا فبدل السواد ويقضى بعضها وبدل اللونية مجردة وبدل الحيوانية والجسمية مجردة وحيث بدلت الحيوانية قد لا يحضره الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يتلوهن القسمين وحيث سترقى قدره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما واذ من يجب خواصها ويدرع أفعالها فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبيد منه في المكان والقرى بل بدلت الفرسية المجردة المطلقة متزججة عن كل قرينة ذاتية لها فان القدر المخصوص والألوان المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا وألا زما في الوجود إذ مختلفات الألوان والقدر يشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لا موزعة مختلفة هي التي يعبر عنها المتكاملون بالاحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة وتزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الالمان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل بعنوان خارج الذهن وداخله ويقولون بأب الالمان أنها أمور ثابتة تارة يقولون انها موجودة محالوية وتارة يقولون لا موجودة ولا محالوية ولا محالوية وقد ادركت فيه رؤسهم وحارت عقولهم والذهب أنه أول منزل يفصل فيه العقل عن المحسوس اذ من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك العقل البهي فيه العقل الانساني ومن يعزى في أول منزل من منازل العقل كغيره في فلاحه في تصرفاته

(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفه) قد تقررنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد الدلالة فننتظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثل العالم حادث والبارئ تعالى قد علم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين ذاتيتين منفردتين بنسبة احداهما الى الاخرى اما اثبات كقولك العالم حادث أو السلب كقولك العالم ليس بقديم وقد اتانا هذان من جزأين يسمى الضربون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المتكاملون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجح وهو غير متحقق بل الزمان من غير مرجح أي الوجود من غير موجد ثم بعد اثبات استحالة التخلّف وهكذا وقع القبول والقائل ولم تكشف حقيقة الحال وأجاب المفسر في الحاشية أن هذا غير تام على رأي الاشعرى فانه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجيه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكتفي في توجيه التكليف الشرعي عنه لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقيم العقليين وتحقيق المقام على ما استفادته هذا المفسر اشارات التكرام وتقرر على رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تصحق الدواهي الى الفعل من الفعل الجبرني والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك الاتصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الا الهى أن يقول الماده المصنعة الطالبة لبسان الاستعداد اذ ارادة عنه بامسالك القضاء عنه كونه موجودا بل أجرى عاده باطعامها بصلب الماده مصلحا كاملا قالته تعالى يتلقى الفعل في المراد يعجز العادة فيصتبه وقلنا يتصلف عند سذني أوولى ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي من النظر والادق من النظر يحكم بان هذا السبب وأما انه من موانع وجود الفعل وعندنا فقامت بحسب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة البائذين ههنا في فهم البدعة كرههم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والاضواح يتلقى العبد الفعل فيصيب بخلفه فيصتبه العبد اتصافا واجبا بخلفه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتصحيحه أنه يتعلق عمله الا ترى بالعلم على ما كان صالحا للوجود على النظم الا تم فتعلق ارادته في الازل بان وجوده على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود وأولى من هذا النظم فوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا فتعلق ارادته بان يتكون آدم في الوقت الثاني وثوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وجبا هذا النمط وهذا التعلق هو المطلق بالاخبار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والتزلز الذي نسب الى أهل الكلام فلان أريد أن نسبة الفعل والتزلز مساوية الى الارادة واتفق أهلها وجد فهو باطل لا محال كانت النسبة واحدة فتعلق الفعل دون التزلز ترجع من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هناك يحيى الترجيح منه وان أريد منه أنه يصح الفعل والتزلز بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما فنظر الى الحكمة فان الحكيم لا يغفل أن

ويسمى المنطقيون أحدهما مشوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضية كثيرة ونحن نذكر منها ما تكرر الحاجة إليه ونقرر الغلبة عنه وهو حكاية الأول أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضي عليه إلى التعيين والأهبال والمعموم والمخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة عامة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الأجسام سكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متغير كل سواد أولون الرابعة قضية مهيمة كقولنا إلا أن في خسر وعلة هذه القضية أن المحكوم عليه إما أن يكون عينيا مشارا إليه أو لا يكون عينيا فإن لم يكن عينيا فاما أن يحصر بسور بين مقدار بكتفه فتكون مطلقة عامة أو غير متينة فتكون خاصة أولا يحصر بسور فتكون مهيمة والسور هو قول كل وبعض وما يقوم بمقاييسهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فإن المهملات قد يراد بها المخصوص والمعموم فبذلك طرقا للنقض كقولنا الإنسان في خسر تعني الكافر الإنسان ليس في خسر تعني الأنبياء ولا ينبغي أن يسامح بهذا في التخرجات مثله أن يقول الشفعوي مثلا معلوم أن المعمور يروي والسفرجل معلوم فهو أذاري يري فان قيل لقلت المعمور يروي فتقول دليل البر والشعر والتمر معنى فانها معلومة ما وهي روية فبيننا أن يقال فوقها المعمور يروي أردت به كل المعلومات أو بعضها فان أردت أياها بعض نظم المتبعية اذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس يروي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كما يأتي وجهه وان أردت الكل فن أن عرفت هذا وما عدته من البر والشعر ليس كل المعلومات (النظر الثاني) في شروط النقض وهو يحتاج إليه اذ يبطل بغيره لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقضه فسيبان من إبطال صحة نقضه والقضيتين المتناقضتين يعني بهما كل قضيتين إذا صدقت أحدهما كذبت الأخرى القرون كقولنا العالم حادث العالم ليس بحدوث وانما يابن صدق أحدهما عند كذب الأخرى بضرورة شروط (الأول) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولنا التورم يدرك بالبصر التورم يدرك بالبصر إذا أردت بأحدهما الضمير وبالأخرى الضمير

تتعلق أرادته على خلاف ما علم من النظم الأتم فهذا صحيح وغير متناقض وجوب الفعل عند تعلق الإرادة وجوب الإرادة لأجل الحكمة وجوب الحكمة لتكون مهيمة كماله واسعة الثبوت للبارئ باقتضائه ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى مسبقها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل متلازمان وان الإرادة ترجع لتعلق القدرة بها وبالفعل أو الترتيب لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب كونه أزليا كسائر الصفات وقبنا على حسب دواعينا وأغراضنا فقد اتكشف الفرق بين الاختباري والاضطراري على أتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شبهة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع الإرادة بعد اتصاف الفعل بالحسن والقيم بأن الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو الاختيار والثاني بأنه لا شبهة للاضطرار كيف ولا يبعد منه تعالى لأجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكليات فيجب شؤنه تعالى والابحد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر متصّل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجزئيه سلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح مصوص الحكم وسنشير إليه إن شاء الله تعالى أجا الأوقد بأن ثلث من هذا التعقيد أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون اضطراريا والازم التسلسل في المبدأ ولصدور البرهنة عرجه الله ههنا كلام لأثبت الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عنه تسحق تبين لث حقيقة الحال فنقول مهدرجة الله تعالى أولا أربع مقدمات • المقدمة الأولى أن المصادر رعا تطلق ويراد بها معاني الصدرة التي وضعت بأزهارها ويرعا تطلق على إحالة الظار جارية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معانيها الصدري وقد يراد بها الحالة الظار جارية الأولى معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الاعتبار المصدق والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جدا • المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود حله ما يتوقف عليه وعند عدمه شيء منها يتبع وجوده أما الأول فانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال عدمه على شيء آخر لم يبق الصلة التامة عليه تامة وإن لم يتوقف فوجوده تامة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال مرجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود وهو غير لازم فان الموجب عندنا موجود قلت قد علم بهذا المعنى لأن زمان العدم لم يوجد فيه شيء وزمان

الى ثلاثة انواع مختلفة المأخوذ والبقا يرجع اليها (التمه الاول) ثلاثة اضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فاقم ان كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلنم ان كل نبيذ حرام فان مقدمتان اذا سلمتا على هذا الوجه لم يزم الضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية - منها هارها وان كانت مسلمة - منها هارها فاجابا جدلا وان كانت مغنوية - منها هارها فاجابها وساقى الفرق بين اليقين والظن اذ اذا كرنا أصل القياس فان كل مقدمة أقبل فاذا ازدوج اصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم انهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا لا يتقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة الاقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراما بالخبر وهو قولي على الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس ان تسمية هذا قياسا يجوز فان حاصله راجع الى ازدوج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم ان في هذا البرهان مقدمتين احدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تستل على جزآن مبتدأ وخبر المبتدأ يحكموم عليه والخبر حكم يكون مجموع اجزاء البرهان أربعة أمورا والان امر واحد احد ينكر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة اجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تستل المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فان اذ اقلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية للنبيذ وللأسكر لكن قلت والمقصود مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط احدهما بالآخر في بالضرورة ينبغي ان تكرر احدا لاجزاء الاربعة فليصطلح على تسمية المسكر رولة وهو الذي يمكن ان يثبت من قولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فما يثبت من به لان هو العلة ولنسب ما يجري يجري النبيذ فتكون ماعليه وما يجري يجري الخمر حكما فان في النتيجة نقول بالنبيذ حرام ولنشتق القديمتين احدهما من لامن العلة لان العلة متكررة فلهما نفسهم المقدمة المشتملة على الحكموم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتلة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام اخذا

ولا معدومه لانه الشئ الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة لانهم ما نقضان وقد بطل كونهم ماعلة فكذلك اعلى تلك الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان ان لا ادرجت في الموجود لانهم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لا تنفاه بزم من علقه فانها لا تحيل وجود العلة وان ادرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز ان تكون المعدومات تلك الامور كالاجساد ولا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافات في حلة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالاجاب والالزام لحدوث والاستحالة العظيمة بل استنادها له سبحانه واسطة او بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما ان يجب بطريق التسلسل وهو باطل او تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب والتظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الخبر كغير واجب ومع ذلك اوفهمه الفاعل ترجيح العتقار أحد المتساويين واما الحالة فهي واسطة على تقدير ايقاع المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين والمراجع جاز بل واقع لانه لا يترجح أصلا ولا يترجح والساوي والرجوح والاول باطل والما وجد الممكن أصلا وكذا الثاني والالزام اثبات الثابت في الاخبارن وهما الدعي ولان الارادة صفة من شأنها ان يرجع المراد أحد المتساويين فلا يزال ان المراد لم يرد هذا كالبال ان الواجب لم اوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فاجب جواب ان المسند ان اراد الفعل الحلة الموجودة قبل انه يجب عند وجود من جهة التام والالزام الجبر لانه امامتوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا لا غير النهاية واختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر وامامتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع وهو ما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن يرجع الفاعل المختار أحد المتساويين وان اراد الايقاع تعيين ما قلناه انتهى ولا يفهمه هذا العبد اما اول فلان التقرير في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب افتقاده العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان تكون العلة فاعلا مختارا او مواد في الازل تام الارادة لكن تعاقب ارادته في الازل وجوده الماعول في حين معين لماعلى في الازل من جوده هذا النظم وعدم صلاح الماعول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فأنقول فكل بغير حرام فتذكر التنبؤ أولا ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معارضة كان البرهان قطعيا وإن كانت مغنونة كان فقها وإن كانت متعينة فلا بد من إثباتها وأما
بعد تسهيلها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل عاقل صدق للمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وأصل وجه الدلالة في هذا أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لا ناذقلت التنبؤ
مسكرا جعلنا السكر مصفا فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فله
أن يدخل قولنا التنبؤ حرام مع دونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام إذا ظهر لنا مسكرا ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه متجاسرا في المقدمة الأولى وهو أن تكون متعينة فإن كانت نافية لم تنتج لأنك إذا نقت شيا عن شيء لم يكن الحكم
على الشيء حكما على الشيء عنه فانك إذا قلت لا خمر ولا مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخمر إذا وقعت المسألة بين
المسكر والخمر حكما على المسكر بالثاني والاتساق لا يتعدى إلى الخمر الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فإنك إذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم يورى بلزم منه كون
السفرجل يورى بالذليل من ضرورته الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم إذا قلت وكل مطعوم يورى يلزم في
السفرجل ويثبت ذلك بجموع الخبر فإن قلت فبماذا يشارك هذا الضرب الضرب الآخر بعده فاعلم أن العلة أمان أن توضع
بحكم وماعلمها في المقدمتين وبمحكمهما في المقدمتين أو توضع حكمها أحدهما بحكم وفي الأخرى وهذا الآخر هو النظر الأول
والثاني والثالث لا يتحيزان غاية الاتساق بالرد إليه فلذلك قد متنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكما في
المقدمتين مثله قولنا الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى إذن ليس بجسم فهنا
ثلاثة معان للباري والمؤلف والجسم والمكر هو المؤلف فهو العلة وترامخها في المقدمتين وحكمها بخلاف المسكر في النظم الأول
إذا كان خبرا في أحدهما مبتدأ في الأخرى وبوجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما للثاني عن الآخر فهما

التصوف في ذلك الحين لا عند وجود العلة بهذا وأما ما أفلا نة يجوز أن تكون علة الحادث فديمية متخاترة تعقل إرادته
في الازل بأن هو جدي حين معين مما لا يزال لوجوده هذا النظام وجبته لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
علة حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط ما قال لا ينال الشك الأول في المقدمة الثالثة وأما ما أفلا نة ماذكره في جواب
النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فإن هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة بالهتو واقعية أولا على
الثاني فهي من الاعتراضات كجتناع النقيضين ونحوه فلا يصح العلية ولا للعالية وعلى الأول فلا بد من جعل نجح
هي منه بحسب اقتضائه واعتقائهما والافتقار بينهما ونسبة عدمهما إلى هذا المعالج واحدة فالحال جعله وقيله سواء فلم يتحققه
من غير جعل وهو منافي لا يمكن فتكون النسبة الواقعية أولى من اللا واقعية وبجها المرجوح مادام مرجوحا محال فلزم
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهائه إلى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فله محال مطلقا اعتباريا كان
أوعنيا وبالطريق أن يقع الاتساق الذي هو علة الاتساق عينه كاجوز لان التفاريين العلة والعامل ضروري فقد ثبت
وجوب الاستدلال بالباري القويم فلزم حين دخول الافتقار ما لم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه إلا بما
أومأنا من الحق الصراح وأما ما أفلا نة ما دعي في المقدمة الرابعة باطل لأن الفاعل إن كان نسبة الطرفين المتساويين
إليه على السواء محال وجود الفاعل وقيله سواء فلا يمكن من الفاعل ولا تأثر فلزم الوجود بلا إيجاد وقيل استحالته وإن
كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان أن ترجح اختار أحدا المتساويين من غير مرجح ورجحان
أحدهما بلا إيجاد متلازمان فاذن يتصور أحدهما يلزم بتجوز الآخر وينسد باب العلم بالمائع ويلزم المكابرة ومقال
في الاستدلال فلهما اختار الشك الثاني وهو أنه ترجح الراجح والاستحالة نفسه لانه ترجيح هذا الترجيح لا يتبرحج آخر والمحال
أنما هو ترجح الراجح بتجرب آخر وهو غير لازم وإن أراد بتجرب آخر فالتحقق غير محاصر إذ يترك ترجيح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانيا نفسه أنه لا نسأل أن شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الإرادة شأنها ترجيح أحدا الجانبين اللذين مع تعلق القدرة
بهما نظرا إلى ذاتهما بادرناك وإذا قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح إلا الراجح بهذا الترجيح فقد قدرت أنه

القضية التي سبقتها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فلو لم يمتد منه النجدة وهو أن العالم لم يجدنا وهو عين اللازم ومثاله في
الفقه قولنا إن كان الورود على الراحة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحة فثبت أنه نفل وهذا النمط ينطبق عليه
أربع تسليمات فتخرج منها اثنتان ولا تنبئ اثنتان أما المتنج تسليم عن المقدم ينتج عن اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة
حصة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة حصة فلازم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن إن كان هذا سوادا فهو
لون ومعلوم أنه سوادا فإذ أهولون وأما المتنج الآخر فهو تسليم نقض اللازم فإنه ينتج نقض المقدم مثاله قولنا إن كانت هذه
الصلاة حصة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الله لا يغير حصة وإن كان بيع الغائب حصة فهو يلزم
بصرف الأزام ومعلوم أنه لا يلزم بصرف الأزام فلازم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يقضى إلى
الحال فهو محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان أماسا يا
لعشر أو كبر أو أصغر وكل ذلك محال فباقيضا إليه محال وهذا يقضى إلى المحال فهو إذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم
عن اللازم فإذ قولنا إن كانت الصلاة حصة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لائحة الصلاة ولا
فسادها إذ قد تفسد الصلاة بغيره أخرى وكذلك تسليم نقض المقدم لا ينتج عن اللازم ولا ينقضه فإذ قولنا ومعلوم أن الصلاة
ليست حصة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النجدة من هذا النمط أنه مهما حصل
شيء لازم الثاني فنفسى أن لا تكون الملزوم أهم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فثبت الأخص
بالضرورة ويجب ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عنه أنه تسليم عين اللازم وانتفاء الأعم ويجب
انتفاء الأخص بالضرورة إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنه أنه تسليم نقض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا
يجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الأجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية يمكن من لجعل الله نور الخلق من
نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة البازلون أنفسهم في سبيل الله بالهدى الأكبر (له قدره كسبية)
فقط لا خالفة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (بمعنى ذلك) الكتب (الأجود قدره متوجه) بفضلها
الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شيء فقدمهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فلا يخلف أو لا صفة
يتوهم أول الأمر أنها قدرة على شيء فتروجه الله تعالى إلى الفعل ثم يوجد الفعل فصفة الفعل إلى كسبة الكلمة إلى القلم
(فالوذلك كاف في حصة التكليف والحق أنه كقولهم) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقة فأي فرق بينه وبين
المجداد (وعند الحنفية الكتب صرف القدرة الخالقة) لله تعالى (إلى القصد المصمم إلى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور)
فإذا تم مساووجه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا
كانت في المجهزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه صلافة فإذن قد عرفت أن الوجود
من غير واجب باطل فإن قيل فلي هذا يلزم بعبادة القدرة الممكن وقد كنتم منتم (مقبل ذلك القصد من الأحوال غير موجود
ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها باعتبارها (فليس) اضافتها (خالقة) فإنه أفاضة الوجود بالذات كما
للبواهر والأعراض بل هو احدات (وليس الاحداث كالتخلق بل) هو (أهون) فإنه لأجل أن يتم مساووجه بالذات بل
الفعل فهو من جهة ثمرات استعداد الممكن الذي هو نحو من الممكن على ما حقق فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد
المعهم وليس التصور شاهد الإبان الخلق له تعالى فقط أي أفاضة الوجود فإنه يصير بالتصنيف ذاتا مستقلة بخلاف
الاعتبارات الأخرى أن المقادير تنفوق على أن الامكان غير معل فلا بد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لا كثر التمكنين
المجمل هو انصاف المساهمة بالوجود والوجود محال فليس الاحداث مغاير التخلق وعلى تقدير الجعل البسط في الاحداث
أيضا أفاضة نفس ذات الحال كإلى الخلق لأن الجعل وإن كان مؤلفا فيجب تذوق الجعول ذاتا مستقلة بخلاف الأحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالاصل وصوابه عين اللازم اهـ معجمه

الاحص فلا يجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عنينا بقولنا ان تسليم
نقض المقدم لا ينتج أصلاً وان جعل الاحص لازماً لاعم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا اولاً فهو سواد فان كان اللازم
مساو للمقدم انتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحسن موجوداً فالرحم واجب لكنه موجود فلا زنا هو واجب لكنه
واجب فلا زنا هو موجود لكن الرحم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحسن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك
كل معلوله عنه واحدة كذا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنه طالع وهو موجود لكن النهار موجود فهي اذا غير طالعة
طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

﴿البط الثالث نط التعادل﴾ وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السب والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي
المفصل ويسمون ما قبله الشرطي المتصل وهو ان يضار جميع الى مقدمتين ونقيضة ومثاله العالم اقديم واملا حدث وهذه
مقدمة وهي قضيتان الثانية ان تسلم احدي القضيتين أو نقيضها فإلزامه للاحالة نقيضة وينتج فيه أربع تسليمات لما نقول
لكنه حادث فليس يقدم لكنه قد يمتنع فليس يحدث لكنه ليس يحدث فهو قد يمتنع لكنه ليس يقدم فهو حادث وبالجملة كل قسمين
متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرط التناقض كاسبق فينتج اثبات أحدهما في الآخر وفي أحدهما اثبات الآخر لا يتربط
أن تقتصر القضية في قسمين بل شرطه ان تستوفي أقسامه فان كنت ثلاثة فالثلاثة والعدد اما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة
لكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج في الآخر وبإبطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج بمحصار الحق في الآخر في
أحدهما لا ينصه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو أن لا يكون محصوراً كقولك زيد اما باله أو اقل اما بالهاجر فهذا مما يجب
اثبات واحد في الآخر اما بإبطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ يمكن ان يكون كونه في مصقع آخر وقول من أثبت زوية الله بعله الوجود بكاد
لا ينصير كلامه الا ان تتكلم به سبحانه فان قول مصقع الرؤية لا يغلو ما ان يكون كونه جوهر ابيض بل بالعرض أو كونه عرضاً
فيستل بالجوهر أو كونه سواداً أو لوناً فيستل بالمر كذا في شر كذا في هذه المختلفات الا في الوجود وهذا غير حاصراً اذ يمكن ان

اذن ليس لها ذات مستقلة انما هي أمر يتبع قدر (وقد بل) هو (موجود فيجب حيث يخص القصد المصمم من عموم)
نصوص (الخلق) بالفضل لانه اذ في ما يصدق به فائدة خلق القدره اذ لانه ان تقرر في شي وانما ان تقرر في هذا القصد
وفعل الله تعالى الحكيم لا يتناول غايته المودعة فيها فلا بد ان يكون القدره تحوّل التأثير (ر) لانه (ان في ما يخصه
حسن التكليف) فان التكليف للغير القادر مما يحل به العمل وهذا اذ في طريق كونه قادراً (وهذا) الرأي (كله) واسطة
بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كبحسب عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آباءه
الكرام قال المصنف (وفي ما فيه) ووجه بان فائدة خلق القدره وانما يحسن التكليف يقتضيان ان يخص جميع
أفعال العباد وقد ايمت عنه فخصص القصد المصمم فخصص من غير مخصص وهذا غير وافي فان مخصصهم قدست أفعالهم
ان فائدة خلق القدره وانما يحسن التكليف يقتضيان ان يكون لهم نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط
أو فيها والتأثير في الوسيلة اذ انها مخصصة لها) واما تخص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لانه حيث يستل العام
بالكل فهو غير جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين والله خالقكم وما تعملون وانشأها واعدت خلق
الأعمال ثم في النصوص ايضاً اشارة الى اذ هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل اليها لا يقتضي على النصف فامل احسن
التامل والتلذذ في شبه اولى التليس فالحق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) أن في صدور الأفعال الاختيارية
لا بد من ادراك كلي به تبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تبعث ارادة جزئية فالعبد (يختار بحسب الادراك الجزئية
الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (مجبور بحسب العالم الكلية العقلية) المتبعث منها الارادة
الكلية في انبعث الارادة الكلية مجبور وفي انبعث الارادة الجزئية يختار ولا يفقه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان
كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهي عنه وان لم تكن مؤثرة قبل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بهن والارادة
المذكورة لا بد من دفع الاجاب الذي (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لا بد من تفريق الصلا) والذي يوصل
الى من هذه الرسالة ليس فيها الا عبارات الرافضة والكلمات الغصية واصلها لا يريد على ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون قديم أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأى مثلا فان أبطل هذا فاعلم لمتى آخر إلا أن يتكلف حصر المسمى ونحو جميعه سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير متيقن البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرنا في كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم

(الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان بحري الثوب من القبيص والخشب من السير فإن ما ذكرناه بحري بحري الخياط من القبيص وشكل السير من السير وكالات يمكن أن يقتضين كل جسم سفوسر إذا لا يتأتى من الخشب قبيص ولأمن الثوب سيف ولأمن السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يقتضين كل مقدمة برهان متيقن بل البرهان المتيقن لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية أن كان المطلوب يقينا وطنسية أن كان المطلوب فيها فلذلك كرمعى اليقين في نفسه لتفهم ذاته ولذا كرمدركه لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعنقت لتصدق يقينية من القضايا وسكنت بها فلهذا ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به ونضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعه ما به صحيح ويتيقن بأن يقينها لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا تناس فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول بل تكون مطمئنة آمنه من الخطأ بل حيث لو شك لها من نهي من الانبياء أنه أقام بهيمة وادعى ما ناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقض بل تقطع بأنه كاذب وتقطع بأن الشاغل ليس بنبي وان ما ظن أنه معجزة تفهم مخففة وبالله فلا يؤثر هذا في تسكينها بل تتعطل من قائله ونافقه وان خطر بها الشاغل ليس أن يكون الله قد أطلع نبياعى سر به انكشف له نقض اعتقادها فليس اعتقادها يقينا مثله قولنا لا ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قد عبادا فاموجود بعد وما كنه حركى حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها التصديق بما لا يتقاربه ولا تشر يقينية البتة ولما شربت يقينها انفسر اعتقادها الاصفاء اليه ولكم والوحيات وأصفت وحكى لها تقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صدق أو روث ذلك فها توفى

من عدم صلاح الممكن لا يجاد وقول الأشعرية بما ذكرهنا أيضا بلوح من ظاهرها أنه اختار هذا ولم يقصد دفع الإراد المشار إليه ففي ذلك الرأى الإلهام والاعتبار والله أعلم بحال عبادوه (الأشعرية قالوا بأربع أو كان كذبا أي لو كان كل من الحسن والقبح عقبا لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قيم) وقد وجب تنزيهه عن أصناف فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فانه انما وجب هذا التهميم الحكم لأجل الحكمة لا لاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التصريح من تسليم عدم الاختيار في الحكم لأنه خطاب الله تعالى وخطابه صفة فدية عندنا والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار فغير وافي لأن الخطاب وان كان قد عبادا لكن التعلق حادث والحاشية بل مجده مختار فيه فتعبد الشبهة كما كانت فندبر (و) قالوا (نأملو كان كذلك لحال العقاب قبل العشة) على مرتكب القبح وتارك الحسن لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلأن أحد الفعل القبح أو ترك الحسن قبل العشة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز (وهو) أي الجواز (متفق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معانيس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فان أمثال هذه العارية يتبادر منها وفي هذا التعليل دفع لما تراءى ورود من أن الآلة لا تدل على عدم الوقوع وأن عدم الجواز (أقول) في الجواب أنه أن أراد بجواز العقاب الجواز الوقيعى فلا نسلم الملازمة فان القول بالقيح العقلي انما يقتضى الجواز نظرا إلى ذات الفعل (و) الجواز نظرا إلى ذات الفعل لا نساق عدم الجواز نظرا إلى الحكمة كسب يجوز نظرا إلى الحكمة (وحديث قد كان لهم العذر بنصفان العقل وخفاء المسائل) الدال على القبح والحكم لا معذب العذور (ولهذا قال تعالى ثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وان أراد الجواز نظرا إلى نفس الفعل وان كان مختار نظرا إلى الواقع والحكمة فطلان اللازم ممنوع والذمة الكريمة لا تدل على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فباعد الشكر وكفران النعم وهو ما أضافه ما قاله السالك واضح ولا عذر أصلا والعقاب عليهم عادل غير متنافى للحكمة كما ذهب إليه معلوم مشايخنا الأكرام (وأما الملازمة ممنوعة فانه) أي التعذيب (فرع الحكم

ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزئياً وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم ، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته منهم بطريق الأدلة فأنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً من الظن في الصافي فوقع عليه نسوهم فإن المستغل بالظن الذي يستوي جهله في نظره إلى الكفر والإسلام عزميز الحجة الثالثة أن يكون لها سكوت إلى الشيء والتعديق به وهي تشتمل بنقيضه ولا تشعر لكن أو أشعرت لم يفر لمعها عن قبحه وهذا يسمى لغاؤه دسات في المل إلى الزيادة والنقصان لا يخصى فمن سجع من عدل شئت سكنت إليه نفسه فإن أنضاف إليه ثبات زاد السكون وإن أنضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة فإن أنضافت اليه صدقته على المخصوص زادت القوة فإن أنضافت اليه سقرية كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد أصفرت وجوههم أو اضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن تغلب الظن على عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحدوث يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقنأ حتى يطلقوا القول بأن الانبهار القى تشتمل عليها الأصحاب فوجب العلم والعمل وكافة الخلق الآحاد المحققين يسمون الحجة الثانية يقنأ ولا يميزون بين الحجة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة للغلط فإذا ألفت برهان من مقدمات يقينية على الدق الأول وراعت صورة تأليفه على الشروط المأهولة فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أمادراك اليقين لجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين والاعتقاد الجزم ينصرف في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات الخمسة التي أنفى ذات العقل بغيره اليقينية غير استعانة بحس أو تخيل مجمل على التصديق به لسان علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً عادئاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى ينزل العاقل أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري حتى يتجدد ولا يشف حصوله على أمر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تتجمع هذه المفردات وتنب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وأن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

وتحتمل لا تقوله) وهذا غير وافي أصلاً لأن حقيقة القديم ليس إلا وبالاعتقاد فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتبعض على المعتلة) بل على معظم مشايخنا أيضاً ولا يقع الجدل على عدم الوقوع فإن المؤاخذه على جميع ظاهر قصه واقع عند المعتلة وجوباً وعلى التدن بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (تخصصوا) الآية (بعذاب الذناب بدلالة الساق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين أنفسها فلحق عليها القول فدمرناها تدميراً ولعل هلاك القرى وتقديرها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فهمهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن القسن الذي زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبيح نسبته إلى هلاك القرى حتى يقال ما للفرق بين عذاب الإنسان وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعث دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالقول فانه رسول مطلق) في تنبيه القلب فالعقل إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل النعمه تنبيه الإنسان (إلى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يعش فيه نبي أصلاً في الواقع حتى لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان حال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال القبيحة تقدير محال فيعد فرضه بترك حجة العقاب فعلى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فاتها اللازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعتلة قالوا أولاً لو كان الحكم شرعاً لزم إلزام الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المهرات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لا أنظر) في مبهمة (ما يجب النظر على) لأن للإنسان أن يكف عما ليس بأجابه عليه (ولا يجب) على ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة إلا بالهجرة ولا تعلم المهرية إلا بالنظر فينبذ لا يجب النظر (ما لم أنظر) فلم إلزام الرسل أي أسكتهم وهو محال لأنه حينئذ ينفوت الفرض من الرسالة فإن قيل يلزم عليهم هذا (قالوا لا يلزم لأننا لا نوجب النظر عندنا من القضايا القطرية القياس) فأنكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا إلزام (وفيها فيه) لأن وجوب النظر موقوف على إفادة العلم مطلقاً وفي الأليات خاصة وفيه خلاف الرياضين وعلى أن تعرفه الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الأبداء إلى المتصور وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه الأعم إلا الحجة المدعين للتصوف وعلى

يحتاج الا الى ذهن ترسم فيه المفردات والى قوت متكررة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتمضي العقل على البديهة الى التصديق والتكذيب (الشافى المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بجموع نفسه وعطشه وشوقه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فيستلبي من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهيمة تدرك هذه الاحوال من نفسها فيعقل وكذلك الصبي والاوليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان (الشافى الحسوسات الظاهرة) كقولنا الثلج البياض والقمح مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح لكن الغلط ينطرق الى الابصار لحوارض مثل بعد مغرب وقرب مغرب أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار التي هي على الاستقامة ثمانية والذى بالانعكاس كما في المرأة أو بالانعطاف كما يرى ما وراء البسور والزاياح فتضعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه المقالة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه انعم وذا فانظر الى طرف الظل فترأسنا كنا والعقل يغضى بأنه معرلة والى الكواكب فترأسنا كنهى معرلة والى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول نشوئه وهو في التو والتزايد في كل لحظة على التدريج ثم واقفا ومثال ذلك مما يذكر (الرابع التبريسات) وقد يصعب عليها المراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والجرى هو الى أسفل والنار صاعدة الى فوق والجرى مسكروا والسقمونيا مسهل فاذا المصلومات الثورية بقية عندهم من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لا اختلاف في التجربة فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كمثل ذلك بان المأمرو وكذلك الحكم بأن الماء طيب جاذب للعدو عندهم وعرفه وهذه غير الحسوسات لان مدرك الحس هو ان هذا الجرى يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين وليس الحس الا قضية في عين وكذلك اذا رأى ما ناعا وقدره فيفسر حكمه بان حنن هذا المائح مسكر فالحنن يدرك الاثر بوسكر واحد اما عينا فالحكم في الكل اذا هو العقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرر الاحساس مرة بعد أخرى اذا لمرة الواحدة لا يحصل العلم بان ثاله موضع قصب عليه ما ناعا فزال ألمه يحصل له العلم بأنه المرؤل لا يتحمل أن يزواله بالاتفاق بل هو كالقرا على مسودة الاخلاص فزال فريما يضطره أن زالت له بالاتفاق فاذا تكرر رحمت

أن مقدمة الواجب واجبة وسيجي اختلاف فيه ولا تنبذ هذه المقدمات الابتزادى والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون نظريا كذلك وفيه ان هذنا مأخذة لعقلية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامثل فلا ينشئ منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه نظر لانه حينئذ أنه يقول لا انظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليبرع عدم صدقه والى لا أتوسع وفي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الاخغام لازم قطعاً فهو واجبكم فهو جوباً فان قلت الرسول أن يقول أدعي قضية ان كنت صادقاً فيها بضررك الابهام فاصبح وليس العاقل الابهام سماع مثلها فلا اخغام قلت هذا اعتقلى على أصل البليق فانه لو كان الوجوب بالشرع كانه أن يقول انى أدعي قضية ان كنت صادقاً فيها لازم الاحكام بقولى فاصبح فتدبر فانه سلفه عزير (والجواب أن الانسليم الوجوب بالشرع (يتوقف على النظر فانه أى الوجوب بالشرع نظراً ولا يتل) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل الرسول ان يقول قد وجب عليك النظر بقولى تنظر أولاً فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه عاقل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه أى المدعى الى النظر (يفهم المطلوب) والعاقل الذى يتتبع تكليفه هو الذى لا يفهم المطلوب كالنهم والجهنم بالمجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لوقال) المكلف حين قاله الرسول انظر (لا أمثل ما لم أعلم وجوب الامتثال لانه أن يتتبع مما يعلم وجوبه) ولا ينصع وقته فيه (ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل) أمره بالنظر (لكن) المكلف (يحمل من المساغ فيلزم الاخغام) والجواب عنه أن الرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابت وأما أعلم المضر في بعض الاشياء فاصبح الى اذ ليس من شأن العاقل أن لا ينصع الى ما يصح مدع الضرر الشديدي بل شأنه ان يفهم حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطبع وان ظهر الكذب فلا يطبع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتأق على تقدير كونهم شرعيين فان الرسول ان يقول القول غوى والى ان ثبت في بعض الاشياء مضراً لا خلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لا ينصع عن صدقه كالمكرر فما وقع واقف الا سرا بان قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة النفس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاحات لا تترتب بل بالبدو والتجزئ من بل إلى الملوغ
 وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي أو رسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم
 يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما طرد في الأكثر ولو كان الاتفاق لا يختلف وهذا
 الآن مجرّد قطعا على معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها بأطر العادات وقد تبيين على غور هاتفي كتاب
 تهافت الفلاسفة والمقصود تغيير التصورات عن الحسبات ومن لم يعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينات فبتعذر عليه
 ما يلزم منها من النتائج فيستفيد هاتفي أهل المعرفة بها وهذا كما أن الأعي والاصم تعوزهما جملة من العلوم التي تستلزم من
 مقدمات محسوسة حتى يقدر الأعي على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تبنى
 على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالوفاق في كتابه في مواضع (انغمس
 متواترات) كعلمنا بوجود مكة وجود الشافعي وبعدها السلوات الحس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل
 بالذمي فإن هذا أمر والحق حسوس أن ليس الحس الآن يسمع صوت المنبر وجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وأنه السمع
 ولا يجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينصرف العدد الموجب للعقل في عدد ومن تكلف حصص ذلك فهو في شطط بل هو كسكر
 التجربة ولكل مرفق التجربة بشهادة أخرى إلى أن يقلب التلن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فيه مدارك العلوم
 الشبهة الحقة الصالحة لمقدمات البراهين وما بعده ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن
 كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فإن موجود الامتصلا بالمال ولا منفصلا عنه ولا دخلا ولا خارجا بمحتمل وأن
 اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالصة عنه محال وهذا عمل قوفا في التجويف الأسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها
 ملازمة المحسوسات ومتابعها والتصرف فيها كمثل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي انغمس الفليس في طباعها الانبوسة عنها
 وانكارها ومن هذا القبيل نغمة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم غلا ولا ملأ وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الأشعر لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن أراءة المجزأت واجبة على الله تعالى لظعا
 بعباده عتلا) عند المعتلة فاتهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فإن الله تعالى كرم جرت عادته بلواة
 المجزأت وإذا كانت الآراء واجبة عتلا وأعادة فيرى المكلف المجزأة بالضرر وعند آراء الرسول ويقع العلم بنسوة ولا تنافي
 هذه الأسوة والاجوبة (وهو بمنزلة ولو كره الكافرون) المعتلة قالوا (فأبانه لولاه) أي كونه الحكم عقليا (لم يمنع
 الكذب منه تعالى) عقلا إذ لا حكم للعقل بغيره وإذا حاز الكذب عليه (فلا يمنع الظاهر المجزأة على يد الكاذب) ولو كفى
 به كفى (فيسند باب النسوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد
 حر أنه لا تراعى فيه) فإنه عقلي باتفاق العقلاء فاللازمة عنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (إن النقص في الأفعال
 يرجع إلى العجز العقلي) المتنازع فيه ولا يلحق تفسيره بل مستحق العقاب فإنه لا نواب ولا عقاب على الباري بل عليه يسقط
 أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح وجوب شرعية النقص لحدوثها عتلا
 الكذب وبه الفساد (فمنعون لأن ما شافى الوجوب الذاتي كفا كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الداري و (من
 الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبتته الحكم) أي أثبت كونه نقصا
 مستحقا لصفاته تعالى في الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى مني من الانبياء فلا يلزم من النقص والقبح (لكن يلزم
 على الأشاعرة) التابعين للشيخ الأشعري (امتناع تعذيب الطائفة) لله تعالى في الأعمال (كما هو مذهبا) معتر الماتريدي
 (ومذهب المعتزلة) أي تعذيب الطائفة (نقص يستعمل عليه سبحانه) عقلا فلا ينافي هذا ألطواب من قبلهم أنه مرد
 عليهم أن لا يجمع تعذيب العاصي أثباته لمصارحها باختاره بل يجعل الله سبحانه كاهورا بناومعشر أهل السنة والجماعة
 وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم يصيب نقص فيستعمل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لأننا نقول أن بعض الأفعال
 من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحق على الخيبة ولا نقص فيه لأن إعطاء ملائحات الشيء لا يفسد
 فيه وإن كان مؤلما فإن قلت فلم خلق هذه الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الألم الشديد قلنا التحقيق أنه كان

والأولى منه. ما راجع إلى النفس بتكذيبها لكثرة ممارستها للادلة العقلية الموجبة لثبات موجود ليس في جهة والشائبة
 رجمال تأني. بتكذيب العقل بممارستها لادلتها وإذا تأملت عرفت أن ما أسكره الوهم في الخلاء والملا غير ممكن أن يخلو
 بأهل البراهين القاطعة إلا ما دعته به والملا مستناب بأدلة قاطعة لا يستعمل وجود أجسام لا نهاية لها وإذا ثبت هذا الإعلان علم
 أنه لا خلا ولا ملا وراء العالم. وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تبرهن في الأوليات القطعية مثل قولنا لا يكون
 شخص في مكانين بل يتبدله أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية وليس كل ما تشبه به الفطرة فقط هو صادق بل الصادق
 ما يشبه بقوة العقل فقط ومداركة الجملة المذكورة وهذه الوهميات لا تظهر كذبها بنفس الإبداء العقل ثم بعد معرفة
 القلب أيضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزعها فإن قلت فيما ذكره أسير ينهار بين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومضى
 يحصل الأمان منها فأعلم أن هذه ورطة تلهبها جماعة فتفسطوا وأنكر واكون النظره فبعد العلم اليقين فقال بعضهم طلب
 اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الأدلة وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة وقال بعضهم لا يتحقق أيضا بتكافؤ الأدلة بما هو أيضا
 في محل التوقف وكشف القطع من هذه الورطة يستدعي تطويلا فلا نشغل به ونفقد الآن طريقين تستعين بهما في تكذيب
 الوهم الأول جلي وهو أن لا نشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة وهذه الصفات ليست من النظريات بل وعرزت على
 الوهم بنفس الوهم لا نكره أنه يطلبه سبحانه وسقدا راولونا فإذا لم يجدناه ولو كلف الوهم أن ينامل ذات القدرة والعلم
 والإرادة فالصور لكل واحد قدرا وسكالمفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقدر بعضها
 منقطع على البعض كما نستبرق في مرسى على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض بأمره فأمر بما يشاهد الأجسام
 ويراهما غير في الوضع فيبقى في كل شئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في أمثال المسائل
 وهو أن نعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فأم توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع
 العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحواس والاعتناء في ما وراء المحسوسات لا تماثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الأفعال استحسان أن يتعصب الأمل أو الراحه كذلك في الذوات أيضا استحسان أن يتصف بأفعال لا تصرف قدرته إلى العزيم
 هذا الاستحقاق في حق النفس فيه الفعل فتعصبه فإن قلت في هذا لا يصح العقول لا يتصف بأفعال ما يستحق به الفعل قلت لا بل
 البعض يستحق جواز العقو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقو لاستحقاقه تصاف فعل حسن يتم استحسان
 العقو فتعصب به في نفسه وإذا لا يفي الكفر ولا يجعل الكافر معذور أو جبه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن
 عقوبته يستحق في الأمل صفة كمال لانقص فيها فلا يراد ولا نعتي بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحة الله وهذه الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح فصوص
 الحكم (سلسلة) قال الأشعرية (على التنزل شكر الممتن ليس واجب عقلا خلا للامتنة) ومعظم ما نحننا وقد نص صدر
 الشريعة على أن شكر الممتن واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن التواطع وهذه طائفة من أمثلة ما لا بد من الحسن
 والقبح ذرمان ضرب به. بل العقل يكمن العدل والصدق والتابع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
 كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة خصوص الرازيين منهم وهو ذهب المعتزلة بأمرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب
 أو لازمه إذ الفرض أن المؤاخضة في ترك الشكر عقوبة تعرف بالعقل والمرايا بالشكر ههنا صرف العبد بجمع ما أعطى إلى
 ما خلق لأجله كالعين لما هدته ما خلق. شاهدته ليستدلى به على عيب منعة الحق تعالى ولعلمه أراد بالصراف الصرف الذي
 يدرك بالعقل لا الصراف مطاوعا ولا فلا معنى لدعوى العقلية (استدل بأنه لوجب) شكر الممتن عقلا (لوجب لافائدة)
 والأكان عبثا (ولا فائدة تعالى لتعالمه عنهما) لا بد من كل منتظر (ولا لبد) لأنه لو كان فاما في الدنيا والآخرة وهما
 متشقيان (أما في الدنيا فلا فائدة متشقة) وهي بلاه لا يصلح فائدة (وأما في الآخرة فلا فائدة لا لاجل الله في ذلك أقول) في رزده الله
 (بعد تدنيسه لم يمداد ما العترة) من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا لاجل الله - قل مشكل)
 فله قدس لم الجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لا تنزيم عدم الوجوب مطلقا والظاهر) من التنزل (أن الكلام
 في الخاص يستند إلى المطلق مع أن) فيه خطأ آخر فإن (المشقة لاثني الفائدة) بل قد نصير المشقة مشقة على فوائد

اذ اتقبله الاعلى نحو المحسوسات فخلية العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ بمقدمات يقينية
 لتساعده الوهم عليها وتطعمها بنظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعد على أن اليقينات اذا ظلمت كذلك كانت النتيجة لازمة
 كما سبق في الاثنية وكذا في الهندسيات فبذلك ميزانها كما بينه وبينه فاذا رأى الوهم ذراعاً عن قبول نتيجة دليل قد ساعد
 على مقدماته وساعده على صحة نظمه او على كونها نتيجة علم ان ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن
 المحسوسات فاكثف بهذا التقدير فان تمام الايضاح فيه تطويل **(السابع الشهوات)** وهي آراء مجبوبة بوجوب
 التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثرا وشهادة جواهر الفاضل كقولك الكذب قبيح وايلاهم البهري يبيع وكفران النعم قبيح
 وشكر النعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز ان يقول عليها في مقدمات البرهان
 فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما ينفس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض
 من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وروى ما يحمل عليها حسب التسليم وطيب المعاشرة
 وروى ما تشتمل من الختان ورفقة الطبع قترى أو ما يصدقون بأن ذبح الهائم قبيح ويتنعون عن كل طوبى وما يلجأ به هذا البهري
 فالنفس المجبولة على الختان والرفقة الطبع قبولها وروى ما يحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير وبما كانت القضية صادقة
 ولكن بشرط دقيق لا يظن ذهن ذلك الشرط ويستمر على تكرار التصديق فيمرق في نفسه كمن يقول ملا التواتر لا يورث
 العلم لكل واحد من الاحاد لا يورث العلم فالصحيح لا يورث لانه لا يربط على الاحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب
 العلم بشرط الاثر اذا وعد عند التواتر فان هذا الشرط في هذا الشرط لا يثبت به مطلقا وكذلك يصدق به بقوله ان
 الله على كل شيء قدير فليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهوتى لكن هو قد رعى كل شيء بشرط كونه يمكن في نفسه ان يفعل
 عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا كقوله تكرر رعى على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه اللدني وللتصديق بالشهوات أسباب
 كثيرة وهي من ماثرات الغلط العظيمة وأكثف قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات شهيرة يساهون بها بجملة الشهرة

لا تخصي **(فان العبادا على من الدلائل قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)** المعتزلة **(قالوا الله يستلزم الامن**
 من احتمال العقاب تركه وكل ما كان **حسنا** فهو واجب) فشكر النعم واجب وقد تنعم الكثير عقل لا بل ما كان
 كذلك ففعله أولى وان استعين بالشعر لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كف يجوز قائل أن من أعطى
 من الملك الوهاب ما تقو به حياته ويستلزم من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغرق في بهار الرجة وغطى كل لحظة
 بأفواغ النعم التي لا يمكن تهـدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران وبكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة
 والملك قادر على الاخذ الشديد فمع هذا كله كيف لا يأخذ به من أنواع التعذيب ولا يذمه بشيء من المذمة بل يعنى من ذلك كله
 ولا يريد هذا على دعوى الضرورة **(ومورس)** دليلهم **(أو لا بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه)** لان العبد مع جميع القوى
 في ملك الرب والشكر لا يكون الا بانهاهم او صرفها فتكون تصرفا في ملك الغير بغير أمره وهو حرام والشكر حرام **(وبجواب)** ما
 لا نسلم أنه تصرف من غير اذن المالك **(بل بالاذن العقلي)** من جهة سببه **(على أنه مثل الاستقلال والاستصباح)** قال
 العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راغبان بهما **(و)** عورض **(فان سببه)** أي الشكر **(يشبه الاستنزاه)** وكل ما
 يشبه الاستنزاه فهو مأم **(وشبهه بالاستنزاه لان نسبة ما أعطى الى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاه الذي سلك شراقة**
المشرق والمغرب وان اخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطائه وشكره عدلا لعبا وبسترنا) **(وهو ضعيف)** جدا
(فان المعبر عند الله تعالى الاخلاص) في الشئ **(وايضاً)** لو كان يشبه الاستنزاه لكان حراما بالشرع **(وكيف يقال ان**
الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستنزاه قد بر) **(مسئلة)** لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قد عدا عند ناله الخطأ
 القديم **(لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه)** اتفاقا **(بخصوصه)** اما عند المعتزلة **(فلا)** أي الحكم **(وان كان ذاتيا)**
 لا يتوقف على الشرع **(لكن منه ما لا يدرك بالاعتقالي الحسن والقبيل فيه)** فلا يحكم عليه هناك عقلا **(واما عند غيرهم)**
 من أهل الحق **(فان الموجب وان كان الكلام النفس القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق بالحادث بمحدث البعثة فلا**
حكم مخصص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تزلية **(فلا يخرج جندنا)** في شيء من

فذلك ترى أقبيهم نتيج نتائج متناقضة فيجبرون فيها فان قلت فبمدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جليل والكذب قبيح على العقل الاول القطري الموجب للاوليات وقد أنكرنا تعاضل أحدنا لم يتخلط أهل له لم تأنس بمسروع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم استاذ ومريد وكلف نفسك أن تشكك فيه فأنك تقدر عليه وزامتنا - وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حاله تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت متفكك عنها في الحال ولكن اذا تحققت فيها الممكن التشكك وكلفت نفسك التسلك في أن الاثنين أكثر من الواحد يمكن الشك متناهي بل لا يتأني الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء وملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والاسترخاء فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا ينافيه تنصيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألغى الانسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات وهذه ايضا معارضة مظلمة يحجب البحر زعها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان فالسفة فممن المداولة الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستخدم من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصح في الغفبات الخفية والاقضية الجدلية ولا تصلح لأقادة اليقين البتة

(الفن الثامن دعاية البرهان في الواحق وفيه فصول)

(الفصل الاول) في بيان أن ما تنطبق به الالسنه في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الشر وبالحق ذكرناها وان لم يرجع اليها يمكن دليلا وجوب شيذ كراهة في ذلك النظم فببها ما قصور علم الناظر وأهملها إحدى المقدماتين للوضوح أو ليكون التليس في منتهى لا ينتبه أو لتركيب الشر وبجميع جملته متناهي سياق كلام واحد مثال ترك إحدى المقدماتين لوضوحها وذلك غالب في الغفبات والمناورات احتراز عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرحم لانه زنى وهو محصن وتقام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرحم وهذا زنى وهو محصن ولكن ترك المقدمات الأولى لاشهارها وكذلك يقال العالم محب فيقال لا يقول لانه جائز ويقتصر عليه ونعما انه يقول كل جائز فاعمل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومساخنة الايمتجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما وجبه الكلام النفسى بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حومة الشرك وجوب الايمان كاقدمر فنقل فعلى ما ذكر كرف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحه والتحرير أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحه كالمو محتارا كثر الخسفة والشافعية أو أصلها (المظفر كاذب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحه في الاموال والمظفر في الانفس) فقتل النفس وقطع العضو وابالامه بالضرر والتصرف على الفروج بقتل على الحرمة اما خص منها بدليل كافه خاص والنسكاح (فقل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية بماى دلل) تلك الأدلة (على أن ما لم يقع فيه دليل التحريم بما دون فيه) بدلالة دليل آخر كاعتدأ كثر الخسفة والشافعية (أو بمنوع) عنه بدلالة دليل آخر كاعتد غيرهم فلا يشاق هذا عدم المخرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن لم يجعوا لاراع الاباحه الأصلية نفضا لمدى خطاب الشرع فقد كذا في الخسفة ولقل في تقرير الحق فلهذه مقدمة أولاهي أنه لم يرجع الى انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لأن شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى موسى وعيسى فحق بهى الى ابراهيم وكانت شرعته عامة لكل من انتمت في حقها فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى فحق بهى اسراييل وبقي في حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحقبة الباقية الى يوم القسامة وبدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى اجيب الانسان أن يترك سدى واذا تم هذا فقول لحيث لا يتأق خلاف في زمان من أزمته وجود الانسان أصملا ولا يتأق في الحكم بالاباحه مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شرعة فيها تحريم بعض الاشياء واجبا به واباحه وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة التي اندست فيه الشرعة بتقصر من قبلهم وطوله أن الذين جاؤا بعدنا دناش الشرعة وجعل الاحكام لاجلهم هذا يكون عذرا فاعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أخفى لا يراى لسنه بالفعل ولا يترك كافي المباح وذهب اليه أكثر الخسفة والشافعية وسيره باباحه أصلية وهذا هو مراد الامام بقر السلام بقوله

بإزالة فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لأنه متهنى عنه وعقابه أن يقول كل منهنى عنه فهو فاسد والشغار منهنى عنه فهو
 إذا فاسد ولكن ترك الأولى لانتهاء وضع النزاع ولو صرح به انتهى الخصم لها فربما تركها للتيسير مره بآثارها الواضحة أخرى
 وأكثر أدلة القراء أن كذلك تكون مثل قوله تعالى كان نهما ألهة إلا الله فاسد تأنيدي أن يضم إليها ومعها أنهم تأسدا
 وقوله تعالى إذا نزلوا إلى الأرض سبيلا وعقابه أنه معلوم أنهم لم ينزلوا إلى الأرض سبيلا ومثال ما تركه للتيسير أن يقال
 فلان خائف في حقل فتقول لم يقال لأنه كان بناجى عمداً وعقابه أن يقال كل من بناجى العدو فهو عدو وهذا يناجى العدو فهو
 إذا عدو ولكن لو صرح به انتهى ذهن بأن من بناجى العدو قد ينصحه وقد يخذله فلا يجب أن يكون عدواً وربما ترك المقدمة
 الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثله أن يقال لا تخاطب فلان فيقول لم يقال لأن الحساد لا يخاطبون وعقابه أن يضم إليه
 أن هذا حاسد والخاسد لا يخاطب فهذا إذا لم يخاطب وسبيل من يرد التيسير إيهال المقدمة إلى التيسير تحت استغفال الخصم
 واستعماله وهذا غلط في النظم الأول وينتقل ذلك إلى النظم الثاني والثالث مثله قول كل شجاع ظالم فيقال لم يقال لأن
 الجاحج كان شجاعاً ونالما وعقابه أن يقول الجاحج شجاع والجاحج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير متفق لأنه طلب نصيحة عامة
 من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينبغ الانتصبة خاصة وإنما كان من النظم الثالث لأن الجاحج هو العلة لأنه المنكر في
 المقدسين لأنه محكوم عليه في المقدمة من قبل من بعض الشجعان ظالم ومن هنا غلط من حكم على كل المنصوفة أو كل
 المنصوفة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم وتعلم قسامة أن فلان منصفه وفلان فاسق فكل منصفه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن
 بعض المنصفه فاسق وكثير ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكم في موضع من فقه في ذلك الحكم على العموم
 فيقول مثلاً البر معلوم والبر روى في المعلوم روى وبالجملة هما كانت العلة لأخص من الحكم والمحكوم عليه في النصبة يلزم
 منه الانتصبة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو سواسية له كان من
 النظم الأول وأمكن استنتاج القضاء بالاربعه منه أعني الموجبة العامة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الأصل أي يكون التصريم نافعا لإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وانما هذا
 أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفتره قبل شرعنا يعني إذا لمحة حقيقة قبل شرعنا في المخرج ولعل المراد من
 الأفعال ما عدا الكفر وبوجه فان حرمت ما في كل شرع بين ظهور تاماً وأما لا يكون عذراً لحديثنا لا بد من القول بتصريم الأشياء
 كلها باختلاط السبل بالحرام الجهل بالتعيين حرمت احتياطاً لفصل الأصل التصريم كما عتد غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى
 الأشياء الضرورية وضرعهم صدر الإسلام أن تحرير النفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط حكمه وما عداها فقد
 جهلت وهذا الجهل عذر وإذا فصل ولعل هذا تفسيره لقول المنصفه والثافعة وفي كلام المنصف أشار إليه أيضاً هذا
 ما عتد هذا العبد ولعل الله سبحانه بذلك أمراً (أما المعقولة ففسدوا الأفعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والنهش
 بدونها كالكل الفاعلة مثلاً) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (إلى ما يدرك فيه جهة محسنة) حسناً
 شديداً يورث تركه فيها وإذا أوصفها بحيث يشاب على الفعل ولا يعاقب بالتترك أو وصفها بحيث يابن العقاب بالفعل
 والتترك (أو موصفة) فهاهنا يباحث يعاقب على الفعل أو موصفاً لا يجب المخرج بل ترك الأولوية (فيقسم إلى الأنعام
 الخمسة المشهورة) من الوجوب والتسديد والإباحة والتصريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيه جهة محسنة
 أو موصفة (ولهم فيه قبل الشريعة ثلاثة أقوال الإباحة تخصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للبعث) يعني لو لم يكن مباحاً فإتاة
 الخلق إلى أن انتفع بالعبد فصار عبداً (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق لجواز أن تكون
 الفائدة الانتلاء بحاجب الاحتباب (والخطير لا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير الله وقدمه) مع ما فيه
 (ولا يرد على ما أنه كيف يقال بالإباحة والخطير العقدين وقد فرض أن لا حكمه) أي للعقل (فيه) فالقول بمباح هذا
 الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً)
 لعلة شاملة لجملة الأفعال (أقول يرد على ما أنه يلزم) حينئذ (جواز انصاف الفعل بمحكمين متضادين في نفس الأمر) فإن
 فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مشلولاً لأن أثبت الإباحة أو الخطر (ولا ينبغ) حينئذ (الأجبال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من الختام الثاني ولم ينتج منه الا النسق فاما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل
نقطه كقولنا الباري تعالى ان كان على العرش اما ساو أو كبرا أو أصغر وكل مساو أو أصغروا كبر مقدروا وكل مقدر
فاما ان يكون جسما أو لا يكون جسما وبالل ان لا يكون جسيما فثبت أنه جسم فيلزم ان يكون الباري تعالى جسما ومحال
ان يكون جسيما محال ان يكون على العرش وهذا السابق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطا كذلك فن
لا بقدر على تحمله وتفصله فربما انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه
المختلطات اليها فاذا انبصرت النطق باستدلال الا ورجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتنبيل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفع أمور جزئية لتفصي
بصحة ما على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحلة والقرض لا يؤدي على الراحلة
فيقال لم قلتم ان القرض لا يؤدي على الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء اننا بالقضاء والاداء والمنسذور وما ترأصنا في
القرائن لا تؤدي على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحلة ووجه دلالة هذا الالبته الانظمة الاول بان يقول كل
فرض فاما قضاء أو اداء أو نذر وكل قضاء أو اداء ونذر فلا يؤدي على الراحلة فكل فرض لا يؤدي على الراحلة وهذا محتمل
يعلم القديسات دون القطعيات والخلل تحت قوله اما اداه فان حكمه بان كل اداء لا يؤدي على الراحلة فنعلم انفسا اذ الوتر
عنده اداء واجب ويؤدي على الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخس وهذه صلا سادسة عنده فيقول وهل
استقرت حكم الوتر في صفة وكف وجده فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحلة فالخصم لا يسلم فان لم تنصحه فلم ينك
الابعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن ان تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لاننا ان المقدمة الثانية في النظم
الاول ينبغي ان تكون عامة ولهذا غلط من قال ان مانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اداء جسم
فقليل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وجماد وحدا وغيرهم فوجدتهم اجساما

والتفصيل (الاذن ذكر افي الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجال في علة معرفة الحكم لا على
الحكم (فأصل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطاطب العسل به الى ان تطلع شمس
الحقيقة تصفق البسطة فلا يلزم جواز الانصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم
علم الحكم في خصوص فعل فعل ونحوه ان يكون غير الاباحة والخطوط حتى يلزم من اثباتهم ما لو يلدليل الاجمالي اجتماع
المتنافيين بل المقصود عدم العلم بالاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فعدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل
فوجدوا ما كما بالاباحة أو الخطر فثبت لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام (لان تعه حكمه بثمان
الحسة ولا يدرى اجهاد واقع) فتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في مخصوص بخصوص (ولا
ينافي) ذلك (الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجيب فان المصنف أو رده الى الاولين بعدم كفاية الاجال
والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجال والتفصيل الا ان يقال ان المدان الوقف في الخصوص لا ينافي
الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخط في الاجتهاد والاصوب في التقرر ان يقال ان عدم كتابة الاجال والتفصيل هنالك
لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التردد ريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاختل ان يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب وري الشرح بحسبها
ورد كورد في صوم آخر رمضان المبارك فيصعب فيه الوجوب مع الحرمة أو الاباحة ولا يتبع الاجال والتفصيل وبمذا طهر اندفاع
تقر بالجواب المذكور سابقا المقصود من ايراد ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعنية في كل فعل فعل
ولا ينافي معرفة حكم بخصوص فعل مطابقا لنفس الامر بالاستنباط من منابطة كلية لان يعلم حكم واحد شامل لكل كما
في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وانصف

(تنبيه * الخفية قسمها القدر الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في الثبوت فاما
(الايقل) حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار امر آخر (كالاعيان) فانه يقتضي حسنه بلا بشرطة

فيقال وهل تصفعت صنائع العالم أم لا فإن لم تصفعه فقد تصفعت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسيما فصارت المقدمة الثانية خاصة بالمتنج وإن تصفعت الباري فكيف وجدته فإن قلت وجدته جسيما فهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء كان تاما يرجع إلى النظم الأول وصلح القطعيات وإن لم يكن تاما يصلح بالافتقادات لاهما ولا يوجد الا كثر على خط غلب على الظن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في جعل لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء فلا تصفون أن وجه الدليل عين الدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جسيما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر بنى أو أثبت وعرضته على العقل لم يحل العقل فيه من أحد أمرين إما أن يصدق به أو يعتنق من التصديق فإن صدق فهو الأول والمعلوم بغير واسطة ويقال أنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك معنى واحد وإن لم يصدق فلا مطمع في التصديق الا بواسطة وتلك الاوسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبرا عتبا أو تنسب إلى الحكم عليه فمخبر عنه فصدق فيلزم من ذلك الضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه (بسيانه) انما اذنا العقل أحكم على النية بالحرام فيقول لأدري ولم يصدق به فعلمنا ليس يلتقي في الأذهان طرفا هذه القضية وهو الحرام والنية فلا بد أن يطلب واسطة مما صدق العقل وجوده في النية وصدق وجود وصف الحرام لتلك الاوسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النية مسكرة فيقول نعم إذا كان قد فعل ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم إذا كان قد فعل ذلك بالمسحوق وهو المدرك بالسمع قلنا فإن صدقت بهاتين المقدمتين لم يلزم التصديق بالثالث لاحتالة وهو أن النية حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويؤمن بالتصديق به فإن قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست أثبتة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية ناتجة لأن قولك النية حرام غير قولك النية مسكرة وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات تختلفت وليس فيها تكرير بأصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المترتبة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنة السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد منعت في الأوقات (المكرهة) فقط حدثنا في هذه الأوقات ولنا قش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الأوقات بل غلب القبح الضار وهو لا يناقش بقضاء الحسن الذاتي ولا يؤدي الصلاة فيها كانت مهيبة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لأحرار لا لبطان الحسن الذاتي فالأولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فإن صلاتها بقية لذاتها ولذا لم تجب عليها فلا يجب القضاء فإن قلت فلايمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما ساقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط حسنة والمراد بعدم السقوط عدم المكاف والاعيان لم يسقط عنه بهما بخلاف الصلاة لأن الخلق مكلف فافهم (والى ما) هو حسن (الغيره) بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما (ملحق بالاول) أى مما هو حسن لنفسه ليكون هذه الاوسطة واسطة لافى العروض والحسن طارئ للفعل بالذات (وهو) أى الملحق بالاول انما يكون (فيها) أى الغير الذى هو الاوسطة (الاختيار القيدية) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختيارا باصالحا لانه يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كأن كآلة الصوم والجمعة نظرنا إلى الحاجة والنفس والبيت) والاختيار للعبد فيه ومع هذا الحاجة الغير اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما كانت طامعة اقتضت أن يكون قهرها من غير هاتين شيواتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه الخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل لهذه الوسايط في العبادة (أو غير ملحق) بالاول لا يكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم منقسم إلى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة فانها) في انفسها تعذيب عباد الله تعالى كآلى الاولين أو التبع بعبادة الجاهل كالثالث لكنها حسنة (بواسطة) هدم (الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبه حسنة حسن تعذيب الكفار بالقتل والتب وبه يتأدى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية (و) بواسطة (العصية) أى الزجر عليها لئلا يجر الناس عنها والرجوع المعصية حسن لنفسه وبه حسنة حسن تعذيب العباد النفسا بأقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فإن

المسكر حرام مثل بصره الذي هو أحد المسكرات فقولنا التبرع حرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد حضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الحسم مجتزعا لا يحظر بيانه ذلك الوقت ان التعليل مجتزعا لا يحظر بيانه ذلك التعليل
فلا عيب ان يحظر بيانه الله محض وهذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يبين أنه
موجود بالفعل فاعلم ان هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يحضر المحدثين في ذهن وتخطر
بالأول وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذا لم يعد ان ينظر الناظر الى بطلان مستغنة
البحث فينتوهم أنها حاملة فقال هل تعلم ان الخلقة عاقل لا تحمل فيقول نعم فقال وهل تعلم ان هذه بخله فيقول نعم فقال
كيف توهمت أنها حاملة فتعجب من وهم نفسه مع علمه بالمقدمتين ان تعلمهما ان كل بخله عاقل وهذه بخله فوهي اذا عاقلوا لا يتفاج
له أسباب فإذا اتفقا هما من سبب آخر ولما كان السبب للخاص لحصول النتيجة في الذهن التفتل لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة
أشكلى على الضعفاء فلم يعرفوا وجه الدليل عين الدلول أو غيره فخلق أن المطلوب هو المدلول المستخرج وأنه غير التفتل لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتل هو سبب حصوله على سبيل التوارد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين
مع التفتل لفيضان النتيجة من عند واجب الصورا المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الغلaxe وعلى سبيل تضمن المقدمات
للنتيجة بطريق الزم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المتأخرين لتوارد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرته تعالى عقب
حضور المقدمتين في الذهن والتفتل لوجه تضمنه بانه بطريق اجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بان لا يخلق عقيب عام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة الابدان على قدرته
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيما بالقوة فقط أما ضرورة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والراي الحق في ذلك لا يلقى بما نحن فيه بالمقصود كشف القواعد النظر
وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وزرى الكتب مشهورات بتطويلات في هذه

تعطله كان حسنا بنفسه وبجسده حسن هذا الصنع من الدماء وما يورثه أن تعذب الكفار والقتال معهم لا يجر فيه بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأدليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا أصله للخارج إذ كره الله تعالى
وعبادته مع الدماء فيصير أن يكون حسنه بالذات وليس شها بعبادة غير الله تعالى كما في انجم الكفر واسلام الميت وسائط في
الشبوت كالنيت في الجهاد والظاهر ان الجهاد لا يصلح أن يلحق بالأول الأثرى أن القتال معهم يسقط بآدني شبهة والحسن بالذات
لا يسقط عن التهمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كالاحتياط على الناظر في الفقه وأما أصله الحانزة فلما سقط بفعل
البعض علمنا ان ليس المقصود تعذيب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنه بالاجله وهذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فتدبروا أنفس والثاني ان لا يتأذى هذا الغير بإداه هذا الحسن كالمسي الى الجمعة فانه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأذى بالسي فقط ورجعنا بمثل بالوضوء فانه حسن بحسن الصلاة لاجل كونه شرطاً وفيه شبهة من انقضاء فان الوضوء بما هو
طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه الا ترى ان الشرع نذر الدماء على الطهارة والتدبير حسن وليس
نهيها لاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبة الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المبرورة وقد قدر ويعلم ان جميع المأمورات
فيها حسن آخر حيث يكون مأموراً به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الامر بالاعيان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به
ولا تفتن ان هذا قول المذهب لا تنزع من ان الحسن يثبت بالامر فأتوا قول ان اداسامور الله حسن في نفسه فانه من قبيل
شكر التمام واداه هذه العبادات من أفراد اداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لان الشرع جعله حسناً وكان اتينها بان اتان
التيما في انفسهم امتساوين أعان الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القيم) فالقيم قيم ليعينه لا يحتمل السقوط كقيم
التسليم وسائر العبادات الباطلة والزاو يحتمل السقوط كما كل المستسقط قصه في الخمسة وقيم لغيره يتأذى بآدني شكل هذا القيم
كمصوم العيد قيم لاجل كونه اعراضاً عن عناقاة الله تعالى وبارت كتاب الصوم يرتكب الاعراض أو لا يتأذى فالبيع وقت
التداء قيم لانضائه الى فوات الجمعة وأما القيم لغيره الذي يكون فيه واسطة في الشبوت مهذرة أو يباهي في كلام القوم وان كان
غشاه القصب فانه انما حرم متعلق حتى الغير لكن هذه الوسطة مهذرة فصار القصب قيماً بالذات (الامر المطلق مجرد عن القرينة

الانقاط من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالبريق الذي سلكناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفل بالكلام المعتاد المشهور بل
بالكلام المفيد الموضع وان تأمل المعتاد

(مفالة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واحد
وان جهلته فاذا وجدته فم تعرف أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الا بيق من لا يعرفه فانه لو وجدته يعرف أنه مطلوب فيقول
أخطأت في نظمهم شيئا فان تقسيم ليس بمحاصر انقلت تعرفه ولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أن يعرفه من وجه وأعلمه من
وجه وأجهله من وجه وأعي الآن بالمعرفة غير العلم فاني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة
الشيء المطلوب بالقوة بالفعل أي في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أي لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها
بالفعل لما طلبتها ولم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها اذا ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الشدين ولو لا أني
أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزأته المنفردة لما كنت أعلم الظفر عطلوني اذا وجدته وهو كالعبد الا بيق فاني أعرف ذاته بالتصور
وانما أطلب مكانه وانه في البيت أم لا وونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أي أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة
أي في قوتي أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذأرايته في البيت حدثت بكونه في البيت
فكذلك طلي ليكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان على وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المنكر في المقدمتين
معلوما ومسيبا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والسبب والموجب فان استدلال العلة على المعلول
فالبرهان برهان على وان استدلال بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك الاستدلال بأحد المعلومين على الآخر مثال
قياس العلة من المحسوسات ان تستدل على المطر بالقبور على شبع زيدا كانه فقول من كل كثر شجر فهو في الحال شبعان وزيد
قدأ كثر فهو اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قدأ كل كثير او زيد شبعان فاذا قدأ كل كثير فهو اذا برهان دلالة ومثله

هل الحسن لنفسه لا يفي السقوط كالخارشمس الاثمة قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذا فانا الله تعالى ما أذاقه
ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف وعدم القول بالسقوط في بعض الامور
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (الغري) ذكر (في البديع) حكاية قول لا بدري فانه (لشور الحسن
في المأمور ما اقتضاه فينبئ الادنى) الذي يكفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد من دليل زائد هذا وفي الاسرار لا أعلم
خلافا في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أي جنس المكلف فلا يختص
الحد المتعلق بكل مكلف وقد كان اكتفى في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقص بنحو والله خالقكم وما تعلمون
فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (وتخيرا فقصو الله خلقكم وما تعلمون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخير في رد التخصيص
واعتبرا ايضا بان الحديث معتبر والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والآن ليست متعلقة بفعله بما
هو مكلف وخبر غروراني اذا حدثت تخيرج الا بجهة لا تتغير متعلقة بفعله بما هو مكلف فلا بد ان لا تكلف فيها فقدرت كماله او ههنا ليست
لشئ ولا اجهال بل للتوبيخ فلا يضرب التوبيخ والمراد بالفعل ما هو أهم من فعل القلب والجوارح لا يخرج بنحو وجوب الايمان
ثم رد على خروج نحو الاجتماع بحجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بان العمل بقتضاه واجب و قد مضى متعلقا بفعل
المكلف فتدبر (وههنا اثبات الاول أنه لا ينكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالنكح بسبب الوقت الصلاة
والبيع للثأل وامثالهما (فيهم من زاد) في الحد (أو وضعا) قد خلت تلك الاحكام (ومهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا الاراد
(يخرج خروجهم من الحد) ويدي أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد (أعم من الصريح)
(والغنى) والوضعية فيها اقتضاء ضمني فانه يفهم من سبب الوقت الصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل فحينئذ يدل
القصة انفسه أيضا اقتضاء ضمني فانه يفهم منه الاحتباب عن امثال افعالهم السيئة واتيان امثال الحسنة اجاب بقوله
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانه بهذا الاعتبار اخبار غفر فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها التخييل

من الكلام قول كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى التبعيتين على الأخرى في الفقه قولنا إننا لا واجب حرمة المصاهرة لأن كل ووط لا واجب المحرمية فلا واجب الحرمة وهذا الأوجب المحرمية فلا واجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست احداهما على الآخر بل هما متباعدتان واحدة وحصول إحدى التبعيتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والتبعية الشائبة أيضا تلازم علتها ولازم الملازم ملازم للامتناع والجميع استدلالات الفرافسة من قبل الاستدلال بأحدى التبعيتين على الأخرى حتى انه يستدل بخطوط حصر في كتف الشاة على ارفاة الدماء في ثلث السنة ويستدل بالخلق على الأخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فإنه كالهلاوة على علم الاصول ومن أراد من يداعليه فليطلبه من كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم ولتستغل الآب الاقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الاصول والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)
(القطب الاول في الترتوي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما ينظمه
(الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على عهد وثلاث مسائل أمالتهيد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرمان هو القول فيه تركه ولا تفعله والواجب هو القول فيه افعله ولا تتركه والمباح هو المقول فيه ان شئت فافعله وان شئت فتركه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يبيح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم كالأفعال قبل ورود الشرع فترسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وحرمه نظرا الى ان شرائع من قبلنا حاجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظره انه ان أرى بالاقضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء والقرائن ما يقدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من الالفاظ وان أرى بدالة لا مطابقة وأضمتنا والقرائن مقصودة بالذات فتكون الاحكام الموضوعية بأمرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النوع غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوات من غير طهور لا يفهمه عما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فله موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقة القول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببه الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فلهما متفاران فاذا راجح أحدهما في الآخر غير معقول وما في التلويح ان التغاير لا يضر بأعية الاقتضاء بل التغاير بين الأعم والخص ضروري ساقط اذا المراد التغاير المانية والوضع مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن يصده (الصدق) الاقتضاء (الاعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح ميانا له ومتأخر عنه (وتأريته) هذا المكتفي (كونه من المحدود فالأناهي) الخطابات الوضعية (حكم) وان حي غيرنا (ولم شاحة) في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) بعشر أهل السنة (أي الكلام) النفس قديم والحكم حادث لا يثبت عدمه بالتسليم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فإما يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم ان من مبادئ الخطاب فلا يصح تركه به (والجواب أن) حدث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو) التعلق أي تعلق الحكم بالفعل تبعا (فأفهم) فانه يظهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبة صلواته ومحبة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وأن كان يؤدي بالتائب الى وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست حملاته مندوبة (وأنما الأولى التعريض) على الصلاة لا اعتدالا لا جواب بل (وله) أي الأولى (الثواب وعلمه الاداء) أي اداءه اياه وقمن مال الصبي لأن الحقوق يجب أولا على الصبي (والجملة) أمر (عقل) لاحكم شرعي (الانتمائهم بالمطابقة) أي مطابقة الجز في لعقبة العترة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفي ما فيه) لأن القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومختلف للأحداث المشهورة

الأفعال تنقسم إلى خمسة رقيقة فبما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر النعم ومعرفة تحسين الصدق وكتم الكفران وإيلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه وبما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ورويح الكذب الذى فيه نفع وبما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والجموع وسائر العبادات وزعموا أنها متبعة بصفة ذاتها عن غير ما عاينها من المطلق السامع من الغشاء الداعى إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بذركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحس بفهم معناه الم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات في المطلق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تخصيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العائى وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما وافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا وافق ولا يخالف فالمرافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقا للشخص مخالفا لآخر فهو حسن في حق من وافقه قبيح في حق من حاله حتى إن قتل الملك الكبير يكون حسنا في حق أعدائه قبيحا في حق أوليائه وهؤلاء لا يتهاشون عن تضييع فعل الله تعالى إذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الجبر والعقل ويقولون حرب الملك تفسى الدهر وهم يقولون أن العقل مسخر ليس إلى شئ وإذا قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عنده هؤلاء كالمطابق على الصور في مال طبعه إلى صورة وأصوات شخص قضى بحسنه ومن نرى طبعه عن شخص استقصه ورب شخص يفرغه طبع وعمل إلى طبع فتكون حسنا في حق هذا قبيحا في حق ذلك حتى يستحسن سيرة اللون جماعة ويستقصها جماعة فالحسن والقبح عنده هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنازعة وهما أمران إضافيان لا كالسواد والياض إذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود في حق زيد أبض في حق عمرو (الاصطلاح الثاني) التعبير بالحسن عاصنه الشرع والثناء على فاعله فتكون فعل الله تعالى حسنا في كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا كان أو لم يكن حسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن من كل مالفاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذا المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية

فصدق على صلاته الحد المنسوب فجعل المانع مندوبة صلاته قال في الحاشية الاظهر أن ترتيب الشواهد على بحرى عادة الله تعالى أن لا يسمع أجر من أحسن علانته ولا يفتى عليك أن هذا لا يصح من قبل الأشعرى إذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وأن كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن أهلية الصبي ليس من هذا القبيل فإنه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإصايل الشواهد على أعمال الصبيان فإن قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما نعم الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يلتفت إليه فافهم وأما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الأخذ من ماله ظلما فاذا الحقوق المالية كضمها المتلفات يجب في ماله أولا ثم ينوب عنه الولي في أدائه ولا يزيد بعضه بغيره ما ذكر حتى تكون عقلية بل إن بيعه نافذ مع إذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فإن معناه أن يبيعه بعد الاذن سبب لذلك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو ورد بدلها كجرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشغب فإذا الحق ما قال صدر الشرع بغيره الله العواصم خطاب الله المتعلق بفعل العبد الصبي (الرابع أنه يخرج) من الحد (ثابت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الإلهي (فالثابت بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الإلهي فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا بعد نظم القرآن بخطاب الله كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدمه عند نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا تادبا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف إلى القياس قال (وماعن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع يسمى على أنه أصرح في الفرعية) فله يحتاج إلى أصل مقس عليه حال أخذ الحكم بخلافها لا يحتاج إلى أخذ الحكم منهم مالى شئ سواء فانسبوا اثبات الحكم الهما وكشف الحكم البسه (فتأمل) فيه فإنه دقيق حقيق بالقول (ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا بخلاف) فيه ضمهم جعلوه خطابا ولا تخرون لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالآخره أى مانيه صلوح اللفظ (كان خطابا فيه) أى في الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما يفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا يجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا ورد الشرع لا يمتنع فعل
عن غيره الا بالواقعة والخالفه ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون حصة لذات فان قيل نحن لانزاعكم في هذا الامر والاضافة
ولا في هذه الاصطلاحات التي واضعتم عليها ولكن ندعى الحسن والقيم وصفاتنا الحسن والقيم من كافر ورد العقل
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل وذلك لانحوز شيئا من ذلك على الله تعالى لخصه ويحرمه على عاقل قبل
ورود الشرع لانه قيم ذاته وكيف شكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا
انتم تنازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة امور أحدها في كون القيم وصفاتنا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعله العقلاء بالضرورة
والثالث في ظنكم ان العقلاء وانفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعة بها ودليل على كونه ضروريا اما الاول وهو دعوى كونه
وصفا ذاتا فهو يتحقق بما لا يعقل فان القتل عندهم قيم لذاته بشرط ان لا تسبق جنابة ولا يقصه عوض حتى جازا بلام
البهائم وذبحها ولم يقم من الله تعالى ذلك لانه يثيبها عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بان تنقسمه
جنابة او تنقسم لذة الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قصدا فيما لو كان فيه عصبية
دم نبي او خافا مكانه في ظالم بقصد قتله لكان حسنا بل واجبا بعضي بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل الاضافة الى الاحوال
واما الثاني وهو كونه مدركا بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن تنازعكم فيه والضروري لا شازع فيه خلق كثير من العقلاء
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مسندكم معرفتكم السمع كالمثل الكبي ان مسندكم عليه
بحجبة النوار والنظر ولا بعد التباس مدركه العلم وانما بعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لا نقول
بحسن من الله تعالى بلام البهائم ولا نعقد لها جرة ولا نوافي اعدل اننا ننازعكم في نفس العلم واما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء
على هذا الاضام لكن في هجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز ان يقع الاتفاق منهم على ما ليس بشروري فقد اتفق
الناس على اثبات الصانع وجواز بعضه الرسل ولم يختلف الا الشواذ فلو اتفق ان ساعدكم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن ان يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قيم هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم ومن

(لم يكن) في الازل خطايا اذ لم يتحقق الالهام فيه (بل فيما ايزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام الالهام ثم اطلق
على الكلام الموجه للالهام فان اكتفى بالصالح لا فائدة الا لئلا يخطب في الازل وان اراد الالهام الحالى فلا واما اخذ العلم
بافهام في الجملة قال السدي قدس سره فقير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام
خطبا باحد الامر بن الالهام بالفعل والعلم في الحال بالافهام في المآل واما المفهم بالقوم مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما
في المآل فليس الاخطا بالقوة عند الغير يقين فادعاء بعض بل الكلام الذي هو الالهام خطاب عند من يكتفى بالصالح
للالهام في المآل علم انه بهما لا ام لا نعم بشرط العلم به خطاب علم كونه مفهما فظهر الخطابية انما هو العلم واما من
الخطابية قبل التهور والتوجه للالهام ولو لم اتمت (وبسبب علمه انه حكى في الازل وفيما ايزال) فن قال الكلام خطاب في
الازل قال انه حكى به ومن لم يقل لا يقوله فان قلت كيف يتأتى ازالة الحكم مع العلم بالخطاب المتعلق والتعلق حدث قلت المراد
بالتعلق في الحدود وقوع فعل المكاف من متعلقاته كالمقول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى ان يصير
المكاف مشغول الزمة بالفعل وان هذا من ذلك كذا في التصريح وان تقول بعبارة اخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق بالاعم
من التعلق والتصريح بالحادث التصريح بتقدير لما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقتضاء) الذي في الحكم
(ان كان حسنا بالفعل غير كلف فالاجاب) أى فالحكم الاجاب وعلى هذا نلزم ان لا يكون الكلف عن الحرام واجبا ولا يعلى
للمغفور في باقي الاقسام فيفضل المحصر فالصواب ان لا يشيد بفكر الكلف (وهو نفس الامر النفسى) وهو ظاهر عند كون
الامر النفسى مدلول العقل (او) ان كان (ترجيها) لفعل (فالتنذب) أى فالحكم التذب (او) ان كان (حسنا
لكلف) الفعل (فالتصريح) أى فالحكم التصريح بالقياس الى المكفوف عنه وان كان اجبا بالقياس الى نفسه المطلوب
فتدبر احسن التدبر (او) ان كان (ترجيها) لكلف (فالكراهة) أى فالحكم الكراهة (والضيق بالاجابة) أى
الحكم بالضيق بالاجابة (والحذيفة) لما وجدوا احكاما ثابت بدليل قطعى مخالفة لما ثبت بظنى (لاحتلو) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال فالتأم الاتفاق من هذه الأسباب لأبدل على كونه ضروريا فلا بد على كونه محققا لا يمنع السمع عن تجوز الخطأ على كافة هذه الأمانة خاصة إذا لا يعد اجتماع الكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة وكيف وفي المحدثين لا يعتد بهذه الأشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجرا بانائهم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب أن الرصد ومال إليه أن كان عقلاً وليس ذلك إلا لحسنه وأما الملك العظيم المستوى على الأقاليم إذا رأى منعهما مشرفاً على الهلاك عمل إلى اتقائه وإن كان لا يعتد بأصل الدين ليقول أو لا يقول لا ينظر منه أيضاً عازلة وشكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ربما يتبعه بل يحكم العقل ما يحسن الصبر على السيف إذا أكره على كآلة الكفر أو على إفساد السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجألة استعسان مكارم الأخلاق وإفادته الزم بما لا ينكره عاقل الاعن عناد والجواب أن لا ينكر استهلال هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستنداً أما للتدين بالشرائع وأما الأغراض ونحن نأخذ شكر هذا في حق الله تعالى لا لتفاد الأغراض عنه فاما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فستمر من الأغراض ولكن قد تدق الأغراض وتغني فلا يتبناه إلا المحققون ونحن ننبه على مئارات القلط فيه وهي ثلاث مئارات نقات الوهم فيها (الاولى) أن الإنسان يطلق اسم القسح على ما يخالف غرضه وإن كان وافق غرض غيره من حيث أنه لا يلتفت إلى القسح فإن طبع مشغوف بنفسه ومستهقر لغيره فمضى بالقبح مطلقاً بما يضيف القبح إلى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقبح وتحتل في أمرين أحدهما إضافة القبح إلى ذاته أدخل على كونه قبيحاً بخلاف غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه إذا اختلف الغرض (القطعة الثانية) أن ما هو مختلف الغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة تارة قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال إفسادها في كل الأحوال فيبقى بالقبح مطلقاً لاستيلاء أحوال قبيحة على قلبه ونهاب الحالة النادرة عن ذكر حكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عظمة دم بني أو ولى وإذا قضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مسدوداً وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحتمي لأنه العهد في الباب (فقالوا إن ثبت الطلب الجازم قطعي فلا اقتراض) أن كان ذلك الطلب لفعل (أو التصريح) أن كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (ينفي) فالإيجاب) أن كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التصريح) أن كان ذلك للكف فلا أحكام إذن سبعة فقد بان أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلا في التسببة لا في المعنى فلا وجه لما اشترى الذيل صاحب المحصول لا يطال قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الاقتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف وأب التصوص كماها كانت قطعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن أنما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن إطلاق الاقتراض في لسان الشارع ليس إلا على الإلزام لا غير والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الإمام أو زيد وجه التسببة بالاقتراض (د) الوجوب وكرهية التصريح (بشاركتهم) أي الاقتراض والتصریح (في استحقاق العقاب بالترك) أي الاقتراض والوجوب بشاركتهم في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتصریح وكرهية التصريح بشاركتهم في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا الإلزام (قال) الإمام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تحويلاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل القطع بأن محمداً رحمه الله تعالى لا يكفر بأحد المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الإمامان الشافعيان (أنه إلى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم أنه قد يطلق الاقتراض على ما يكون تركاً أو شرطاً لعادة فقال أنه فرض فيها وإن كان ثابتاً بدليل نفي كما يقال مسرع مع الرأس فرض وأمثاله وما يمكن شره ولا تركه بل مكملاتها ولكن كان حتماً يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال السر وأجب في الطواف أولاً كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكتب وبعضهم زعموا أنهم إنما أطلقوا الاقتراض في أمثال المسح لقطعي ثابت ما كذب وشنع عليه فبه تشنعان بطول الكلام بذكرها ومن أراد الإطلاع عليه فليرجع إليه (واعلم أنهم جعلوا أقساماً للحكمة الإيجاب والتصریح) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمية فجعل بعضهم على المساحة) وقالوا أن جعل الوجوب والحرمية لأنهما

سمه ولساله انفس في نفسه استباح منفرد فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرت عنه لطول نشوءه على الاستباح
 فانه ان في المبدأ الصباغ على سبيل تأديب والارشاد ان الكذب خبيث لا ينبغي ان يقدم عليه أحد ولا ينبغي على حسنة في بعض
 الاحوال خيفة من ان لا تتحكم نفرت عنه لكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر للنفس في
 الجبر فينفر في النفس ويحب ان التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الاحوال واذا لم يكن في ذكروه
 الا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الطبعة الثالثة) سبب سبب في الوهم الى العكس فان
 ما يرى مقرونا بالشي يظن ان الشيء ايضا لاجاله مقرون به مطلقا ولا يدري ان الاخص اذ مقرون بالاعم والاعم لا يلزم ان
 يكون مقرونا بالخاص وبشأنه نفرت نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الذي مقرونا
 بهذه الصورة فتوهم ان هذه الصورة مقرونة بالذي وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبع بالعذرة لانه وجد الذي والاستعداد
 مقرونا بالربط الاصفر فتوهم ان الربط الاصفر مقرون به الاستعداد ونفرت الوهم حتى يتعدا كل الاوان حكم العقل لكذب
 الوهم لكن خلقت قوى النفس مطبوعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسنه سميت باسم اليهود اذ وجد
 الاسم مقرونا بالقيح فظن ان القيح ايضا ملازم للاسم ولذا تورع على بعض العوام مسئلة عقلة حيلة فقلها فاذا قلت هذا
 مذهب الاشعرى والحنبلى والاعتقاد نفرت عنه ان كان يسيء الاعتقاد فمن نسيته اليه وليس هذا طبع العاقل خاصة بل طبع
 أكثر العقلاء المتسبين بالعلوم والاعمال اراهم الذين اراهم الله الحق حقا وقوامه على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم
 مطبوعة للاوهام والكاذبة مع علمهم بكذبها وكذا أكثر افساد المخلوق ومخاطبهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستلاء على
 النفس ولذلك يفرط طبع الانسان عن الميت في بيت فسهمت مع قطعه بأنه لا يضره ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته
 ونطقه فاذا ثبت له الماتار فترجمه ويقول انما يريح الانفاذ على الاحمال في حق من لا يعتقد الشرايع لدفع الذي الذي
 يلحق الانسان من رقة الخسيسة وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه ان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره
 معر ضاعته وعن انفاذه فيستعجبه منه فيالفقه غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستباح من المشرع على الهلاك في حق نفسه

أثر انهما أو أريد بهما الاحباب والتعظيم اطلاقا للسبب على السبب ولأن تحقق في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى
 الوجوب والحكمة ما ثبت بالطباع وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل بعضهم على أنهم امتحان
 بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بأس بمجهولهما من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقة فاقه بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة
 فان الفعل معدوم ولا يصف المعدوم بصفة حقيقة فاذن ليس الاصفة الحكم وهو معنى افعول ولها اعتباران اعتبار قيمتها
 بالفعل ونسبتها اليه وجنث تسمى ايجابا واعتبار تعلفها بالفعل فانه متعلق بالفعل وهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله
 (فان معنى افعول اذا نسب الى الحكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا
 الانتساب (سمى وجوبا) فينبهما الاتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مسترتب على الإيجاب) فان الشيء يجب
 بالإيجاب (فكيف الاتحاد) واللازم ترتيب الشيء على نفسه (ويجب) بعدم المناقاة في الاتحاد والترتب (بمجاز ترتب
 الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر وموجبه الى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبه
 الى الفعل متأخرة عن نسبه الى الحكم (قال السيد) قدس سره (وهذا الإيجاب عاقل ان الإيجاب من مقولة الفعل
 والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد وقال انه لا بأس في كون الشيء باعتبار متندرا
 تحت مقولة وباعتبار آخر تحت أخرى (وروى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبار اشتق محل مناقشة) فانه جائز
 لا بأس به (انتهى) كلام الشرف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كلف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
 حاصلة من التأثير ولا يصدر على صفت الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التي هي
 أجناس عالية (الميلزم وصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يميزها العقل وإن لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس
 مجتمع) فلا بأس بان يصدر عليه باعتبار انسابه الى الحكم الفاعل فعمل أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبه الى الفعل المفعول
 انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يراد ما قيل) في حواشي معزاجان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبو علي بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أوقى شخص لارقة فيه فهو بعبد تصوره ولو تصور في شيء آخر وهو طلب الشاء على إحسانه فان فرض حدث لا يعلم أنه المتقدف في توقع أن يعلم فكأن ذلك التوقع باعتبار أن فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس ورجح يضاهي نفرة طبع السليم عن الجبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فظن أن الشاء مقرون بهم بكل حال كما أنه لم رأى إلا الذي مقرن بالصورة الجبل وطبعه ينفر عن الذي يفترعن المقرون بالذنى فالمقرون بالذنى لا يذو المقرون بالمكره ومكرهه بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره وذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلي • أقبل ذا الجدار وذا الجدار
وما تلك الدار شغفت قلبي • ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الزهري منبه على سبب حب الأوطان

وحب أوطان الرجال بهم • ما رُب قضاها الشباب هنالك
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم • عهد الصبا فيها خفا هنالك

وشواهد ذلك مما يذكره كل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على ألم في ترك تلك الكفر مع طاعة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشروع بل ربما استقصوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر ومن ينتظر الشاء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين لأنهم من شجاع ركب من الخطر ويتجهج على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطبقهم ويتحقر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الشاء والجمل ولو بعد موته وكذلك أخفاء السر وحفظ العهد انما أوحى الناس بهم لما أقدموا من المصالح وأكثروا الشاء عليهم ما في يحتمل الضرب فيه فائما يحتمل لأجل الشاء فان فرض حدث لا ينفك فقد وجد مقرن بالثناء فيبقى ميل الوهم إلى المقرون بالذنى وان كان خاليا عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم على في هلاله نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً في سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة بالذات متباينة ذاتياً (فلا تصادفان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الوجود أن قول ابن سينا في المقولات الحسنة لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فإن هذا من ذلك وأعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ذلك أن تقول أي صحة في حساب ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلما أن لا تساعده فحق كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وإن اشتهر بين الفلاسفة ومصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الأول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية أن الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة حادثة قبل وجوده والمعلوم ما دام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أمر إلا حينئذ لاحظ للفعل من الوجوب الوجود قبل متعلقه فحق أنه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقاً بصفة حادثة فلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقق أن أضاف الفعل به باعتبار وجوده التقديرى وحينئذ يصح أنصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم إن تنزلنا قول سينا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تغير التكلف قطعاً ومحدث من تعلق الخطاب بالأزلية صفة فيه هي ضرورة ذمته مشغولة بإداء الفعل وهو الوجوب وأنهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعذور وسبب أنه مكلف فلا بد له من وجود فالكلف وإن كان معذوراً ما يملكه حاضراً عنده تعالى فيطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا ينفقه هذا العيب فإن ما يجب من تكليف المعذور الطلب التعلقي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعلقي يصح بالمعذور وأما وجود المكلف والفعل متحققين زمانياً وجودهما في الأزل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصوليون برونه شيئاً فربها الثاني أن تغير الوجوب واليجاب ضروري فأنهم متضايقان مقتضيان للوصف المتضادين وانكاره مأكبر الجواب بالانكسار فغير المفهومين وانما المقصود اتحاد المسدق بالذات مع المقارعة الاعتبارية وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالفعل فالفعل يتربع منه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصنف به الفاعل والآخر باعتبار بطله بالفعل فيصنف به

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا نشكر أن أهل العادة يستقيم بعضهم من بعض التلطم والكذب وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فستدعى قاس الغائب على الشاهد وكيف يقبس والسيد تولى عبده وأما به وبعضهم عرج في بعض يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم فبحسب منه وقد فعل الله تعالى ذلك لعباده ولم يقيضه وقولهم أنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لا يعلم أنهم لا ينزجرون فليذهب عنهم فكر من ممنوع عن الفواحش بعضه أو يحجز ذلك أحسن من تحكيمهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

مسألة لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للعتبة ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما وجبه الله تعالى وأمر به ووعده بالعقاب على تركه فإذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو إماما وإن وجد ذلك لفائدة أولا لفائدة ويجعل أن وجب لا لفائدة فإن ذلك عبث وسفه وإن كان لفائدة فلا يخلو إماما أن يرجع إلى المصود وهو محال إذ تعالى ويتقدس عن الأغراض وإلى العبد وذلك لا يخلو إماما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة في الدنيا سبيل بتسبيل النظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرمه عن الشهوات واللذات ولا فائدة في الآخرة فإن الثواب تغفل من الله يعرف وعده وخبره فإذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يناب عليه فإن قيل يخاطبه أنه أن كفر وأعرض وما يعاقب والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الأمن ثم الطبع يستحث على سلوكه إذ كل إنسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الألم فقد غلط في قوله أن العقل داع إلى العقل هاد والبواعث والدواعي تنبئ عن النفس نابعة لحكم العقل وغلطت أيضا في قوله أنه يناب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لأن هذا الشاغل مستندة وهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الكفر وهما متساويان بالإضافة إلى حلال الله تعالى بل إن فتح باب الإهمال فرما يخاطبه أن الله يعاقبه ولشكره ونظر فيه لأنه أمد بأسباب التمسك فلهذا خلقه ليقربه وليتمتع فاتعاه نفسه تصرف في ملكه بفرادته ولهم شيطان أحدا هم اقترابهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وبقبح الكفران لأسبيل إلى إنكاره وذلك مسلم لكن في حقهم أنهم يتركون وراثة للشكر ويغفون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقهم الأحرار فاللعبة والطاعة في حقهم سيان وبشبهة أحرار أحد هذان المتقرب إلى

الفعول المفروض عنده ففيه فعل هو وجوب وإيجاب أى صدقهما ووجه أن يظهر اندفاع الأول كالإتيان على ذي كسابة واطن عند علم الغيوب والمافرغ من تقسيم الاقتضاء والتقدير أى الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعية فقال (ثم خطاب الوضع أسنان منها الحكم على الوصف السببية) أى بكونه سببا لحكم (وهي بالاستقراء وقتية) إن كان السبب وقتا (كالدلولي) أى الزوال (لوجوب الصلاة) أقوله تعالى وأقم الصلاة تلذذوا الشمس (ومعنوية) إن لم يكن وقتا (كالانكار للتصريح) لقوله عليه وآله وأحسب الصلاة والسلام كل مسكر حرام وراه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا من الحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة في القصاص) فأنها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل طلبا (أو للجب كالدين في الزكاة) فأنه منع الصاب عن كونه سببا فإن أداه ما حجة أصلية والصاب صار مستغلا فربما فاضلا من بابي يكون مفضلا إلى وجوب الإغناء فقد اتضح الفرق بين هذا والآلة فإن الشرع جعل في باب الزكاة الثواب المقضي سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وإنما تختلف الحكم في البعض لمانع فأنهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المسمم) للبيع أى محتمة وهي حكم (أو للجب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسببها تعظيم الباري تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لأجله لأن التعظيم يستقدم فقد ان الطهارة (هذا) والان شرع في مسائل الأحكام ولتقدم عليها تقرير الواجب لمافيه من الشك وإن كان على سابق في ضمن التفسير (وهو ما استحق تارك العقاب استحقاقا عظيما) كما عليه قالوا لحسن والقيم العقلين (أو) استحقاقا (عاديا) كاعلمه الأشعرية وزيد تارك في جميع وقتها لبخل الموسع وقيل تارك في جميع وقتها وجه لبخل الموسع والكفا في ولا ساحة اللهم أو يكتفي ما في المتن فتدبر وما قيل أنه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لأنه غير مقدور وإن أريد الكف عن الفعل لزم أن يكون التارك الغير الكافي لاستحقاق العقاب فقه ما يصح أن عدم المقدور وإن كان في نفسه غير مقدور وجب استحقاق العقاب فإن قيل فعلى هذا يلزم عدم جملة العقول قلنا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا يتناقى الاستحقاق والصلوح (وقيل ما أوجب العقاب على تركه ولا يخرج العقول من الخلف

السلطان بغير إكلته في زاوية بيته وجمرة مستمن من نفسه وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة والثاني أن من صدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ يدور في البلاد وينادي على رؤس الأشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة إلى الملك فجماعوا فاضاحوا له تعلم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزانته الملك لا خزانة الملك تبقى بأمثل تلك الكسرة لتساهلها ومقدورات الله تعالى لا تنهاى بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع بغيره في إلزام الرسل فأنهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع ولا يستقر الشرع إلا بالنظر في معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدي إلى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أنه قول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل إذا ثبت الرسول وأبد معجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة ولو نظر العاقل فيما فقد ثبت الشرع واستقر وروى الخطاب يجب النظر إذا لمعنى الواجب الأما تركه بدفع ضرر معلوم وبوهم فغنى الوجوب: بجمان الفعل على الترتيب والوجوب هو المخرج وهو الله تعالى هو المخرج وهو الذي عرفت رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سقم مهلك والمعصية داهية والطاعة شفاء فالمرجع هو الله تعالى والرسول هو المخبر والمجرة تسبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الالة التي هي يعرف صدق المخبر عن الترجيح والطبع المجهول على التأمل بالعباد والتلذذ بالنواب هو الباعث المسبب على المحذورين الشرع وبعد وروى الخطاب حصل الإعجاب الذي هو الترجيح وبالتأيد بالمعجزات حصل الإمكان في حق العاقل الناظر إذ قدر به على معرفة الرجحان في قوله لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر مثله ما لو قال الأب لولده التفت فان وراءك سعادا باهوا ذاهبهم عليك أن غفلت عنه فيقول لا أنتفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم أنتفت فيقول له لا جرم تلك بترك الالتفات وأنت غير مدرك لأنك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الآليم ان ترك الامعان والطاعة وتعرف ذلك بأدنى نظر في معجزات فان غفلت وألمعت تجربت وان غفلت واعرقت فأنه هتالي غني عنك وعنك وأغما أضرت بنفسك

في الوعيد جائز فيجوز أن يعد بالعقاب ولا يأتى به فإن أهل العقول السليمة بعدونه فضلا لا تقصا وهو من عبد الله من عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فإن الخلف فيه نقص مستعمل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (أن أعباد الله تعالى خبره فصادق قطعاً) لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبراً متوعداً بل هو إنشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورده بقوله (وتجوز كونه إنشاء للتخويف كما قبل) في حواشي ميزان وغيره (عدول عن الحقيقة بلاموجب) يلجئ إلى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) إذ يمكن أن يقال أنه إنشاء لا ترغيب فيجوز فيه الخلف (فنسداد الباب للمعاد) هذا خلف (أقول) ثالثاً (لوم) تجوز الانشائية (إدلى على بطلان العقوبة مطلقاً) لأنه التجاوز عن يستحق المؤاخذه وعلى هذا ليس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) وإذا لم يرت العذر يجوز في الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (أن الأبعاد في كلامه تعالى بقدر العقوبة) فلا خلاف ولا يراد بذلك أن تقلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلاموجب ومثله يجري في الوعد أيضاً فسلم جواز تعذيب الموعود بالنسبة بغير حساب جواز أو قوماً فالحق أن الموجب للعدول يستحق وهو ثبوت جواز العقوبة لأهل الكبائر الغير المشركون ثبوتاً قطعياً كما مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي ليس بالكفر فإما بالتقيد أو بوجهه لإنشاء التخويف وأما المعدول فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وأما قال فليس بشئ لأن التخويف لا يكون إلا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالجواب عن مستحق الذم والعقاب هو العقوبة قبل فتر جميع الإضراب على التخويف بأن التخويف مخصوص بمصداق المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين ولا بعد أن يجب بأنه هناك تخويف في حق الكل الآله ربما يؤخذ من مؤاخذه المخوفين جازاً وبعياً بقوله نعم الآيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحتمل على إنشاء التخويف لعدم الموجب هناك وإذا وقع في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة إلا التصوص الواردة في حق المشركون * (مسئلة الواجب على الكفاية) أي الواجب الذي

فهذا أمره بعقل لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة عندهم قائمهم قضا بأن العقل هو الموجب وليس وجوب بوجوه
 ايجابا ضروريا لا ينقل منه أحد أدل كان كذلك لم يحل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي أيضا إلى الدور السابق فان قيل العاقل لا يتناول خاطره في نظر ان له
 أحدها أنه ان نظر وشكر أنيب والثاني أنه ان تركه النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الأمن قلنا كمن
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يحط به هذا الخاطر بل قد يحط به أنه لا يتبين في حق الله تعالى أحد ههنا عن الآخر فكف
 أعذب نفسه بلا فائدة ترجع إلى ولا إلى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطرين كافيا في التمكن من المعرفة فإذا بعث النبي
 وبعثوا أظهر المهجزة كان حضور هذه الخواطر اقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لا نشكر ان
 الانسان اذا استشعر الحاشية استشعر طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان مسم
 معرف الوجوب موجباً فقد تحوّل في الكلام بل الحق الذي لا يجازيه أن الله موجب أي مرجح لا تشغل على الترتل والنبي يخبر
 والعقل معرف والطبع باعث والمهجرة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة عن المعزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم على الخطر وقال بعضهم على
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه بتعيين ولا تنقيح ضرورة وانظروا كيف حصلنا من مذاهب هذه المذاهب كلها
 باطله أما البطلان مذهب الإباحة فهو انما نقول المباح يستدعي مباحا كما يستدعي العلم والذكر ذكر احوال المباح هو الله تعالى اذا
 خير بين الفعل والترك لم يخطئه فإذا لم يكن خطاب لم يكن تحيير فلم تكن الإباحة وان عتوا ويكونه مباحا له لا حرج في فعله ولا
 تركه فقد أحصاوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فان فعل البهية والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتر كهم
 حرج ولا أفعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا يوصف بأنها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا اتى التحيير
 من الخيرات انتفت الإباحة فان استعبر واستعبر على المطلق اسم المباح على أفعال الله تعالى وإمره بالإنبي الحرج فقد أصاب
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المباح لانه خير في فعله وتركه اذ حرم الفحج وأوجب الحسن وخير فيه

من شأنه ان يباب الآتون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على المطلق الواجب بحيث يشمل الغرض أيضا (ويستقط فعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير أنه نصح له قال (ولا يلزم التسقط لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لاتقاء فعله الوجوب) وهو ليس
 بنصح زهي حصول المقصود من إيجابه بانسان واحد وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب قد يكون أتعاب المكلف بالاشتغال
 به كإثبات الأركان الأربعة وقد يكون المقصود شأنا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود محصوفاً فإذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كالجهد فإنه انما يجب لاعلاء كلمة الله تعالى فإذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر احول
 من التسقط (وقيل) الواجب على التكفاية واجب (على البعض) اليهم وهو مختار صاحب المحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر عن يعتد به وبطلان بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلفه ولا يصح
 من أحدية اداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون لثلاث كسلا الحائز فأنما يجب على من
 شاهد هاشم لقول الجمهور قائم لا يقولون بوجوب صلاة الحائز على كل أحد كيف وهذا تكليف بالاطلاق وقد صرح
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الحائز تشبهوها وقال صدر الشريعة في شرح الوفاة تفسير صلاة الحائز فزاعلى
 جبرانه دون من هو بعيد فان أقام لا قرون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الأبعد ان الأقرب شيع حقه فعلى الأبعد
 أن يقوم به فان تركه الكل فكل من بلغ إليه خبر موته أتم فافهم لناؤلا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأصابع الصلاة والسلام طلب العلم فرضة على كل مسلم ومسلمة رواء الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا يرد للعدل عنه
 و (ثاني) انهم الكل بتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما يسمي مع حله وقد يقال لعل اثم
 الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدي هذا ورواه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ما توجب بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو تعدل وجب تحقيق الوعيد فإن كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعنى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك بسبل المشكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس واجباً وخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تركه ويلام شرعاً وجوبه ما لا نال الذم أمرنا بتركه والعقوبة المشكوك فيها وقوله بوجه ما قصد أن يشمل الواجب التحريمي يلام على تركه مع بده والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتهاله فإن قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الالفاظ المتبادرة كالتمسك واللازم وأما ما أتى من حصة اصطلاح على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاثنا ونحن لا نستكر انقسام الواجب الى مطلق ومقتنون ولا يجوز في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بالاجابة بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقه فلا معنى لوصفه بالوجوب اذا لا تعقل وجوباً الا بان يترحم فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فإذا اتنى الترجيع فلامه على وجوب أصلاً وإذا عرفت حد الواجب فالخطور في مقابله ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سبباً في بطلان فعل الطفل والمجنون والجهل به وبطلان فعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقه وما في حق الله تعالى أبداً سبباً وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شيئاً من ذلك سبباً بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه ولا يذم تركه ومدحه ويمكن أن يحده بأنه الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فاعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازاً عما اذا ترك المباح معصية فإنه يتصور أن لا من حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد التلب فقول فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم بل يتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع فلامه خير من تركه لمبايعة من المذنب وبقاء الحياة وقالت القسدية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى بذم بل يمدح على كل فعل ولا يذم فلا يصح في حده أنه المأمور به الذي لا يعلق الذم بتركه من حيث هو تركه من غير حاجة الى بدل احترازاً عن الواجب التحريمي والموسع وأما المكروه فهو ولقد مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلاً فان وجد الدين مال الدين وأخذ بقدر منه من غير أنه أودى المتبع الدين بسقط الوجوب عن ذمة الدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون تعاقب المكلف بالذات بل الانعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما إذا أسلم الكفرة أو ما أو أوقعتوا في بيهم وقتلوا جميعاً سقط وجوب الجهاد عن الذمة فما قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر

(مسئلة) « يجب الأمر من أمور معلومة صحيح » وواقع (وهو الواجب التحريمي) اصطلاحاً (كنهص الكفارة وقيل) فيها (الجب بالجميع وبسقط بغيره البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه أتى بواجبات (أقول) هذا غير مطرد إذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كصاحب أحد المستعدين للإمامة) الكبرى فإنه واجب ونص الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو في مورد الأمر مرددين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما رد لثبوت الأمر فيها هذا الوجه والا لا (ثم هذا الاحتمال محال مشتهر فإنه) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدله وهذا عن مذهبنا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع بمعنى ما عجزوا وهذا المذهب بأن الواجب الكل ثمرداً وبأنه لو كان كذلك لم الأثم بتركه (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أي المعين (ما يفعل فيستلزم) الواجب فمن أتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالاطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والاف هذا القائل قائل بقبلية الوجوب (حق يتأمل) إذا لا مثقال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث أنه واجب وبنيته في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب بطلب وهو قبل المطلوب والتعين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا برشدك إلى أن الحاصل أنه لا يتصور الطلب للمعين قبل الوجود وهذا كما ترى فإن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها

الفقيهاء من معاني أحدها المخطوطة فكشروا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر به أن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب كأن التنبه هو الذي أشعر به أن فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه تركه صلاة الخبيث مثلاً انتهى ورد عنه ولكن لكثرة فضله وتوابعه قيل فيه أنه مكره وتركه الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كحكم السبع وقيل التنبه وهذا فيه نظر لأن من أدام اجتهاده إلى تحريمه فهو عليه حرام ومن أدام اجتهاده إلى الحل فلا معنى للكرهية فيه إلا إذا كان من شبهة انحصرت في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم إن أخرجنا من أقالب فلا يقسم ما لا يقل لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم وإن كان غالب الظن الحل وبوجهه هذا على مذهبه من يقول المصيب واحد فأما من سؤي كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل * وأذفر غنا من تعهيد الأقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم بين أقسام محصورة ويسمى واجباً محصوراً ويسمى واجباً غير محصور من خصال الكفارة فإن الواجب من جنسها واحد لا ينعى وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للواجب مع التخصيص فانهما متناقضان ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً أمادليل جواز عقلاً فهو أن السبيل إذا قال بعد ما أوجب على مخالطة هذا القميص أو سبيل هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلنا اكتفيت به وأثبتك عليه وإن تركت الجميع عاقبتك وأسبست وأوجب الجميع وإنما أوجب واحد لا ينعى أي واحد أريد بهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال إنه لا يجب عليه سبيل لأنه عرضة لعقاب ترك الجميع فلا ينفلت من الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فإنه صرح بتفويضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحد لا ينعى من انبساطه أو البتة فإنه صرح بالتخصيص فلا يبقى إلا أن يقال الواجب واحد لا ينعى وأمادليل وقوعه شرعاً فخصاله الكفارة بل الواجب اعتنا في الرقبة فإنه بالإضافة إلى أعيان العبد يتغير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزواج من أحد الكفويين والمطهرين واجب ولا سبيل إلى إيجاب الجميع وكذلك عقد الإمامة لأحد الأمايين الصالحين للإمامة واجب والجمع محال فإن قيل الواجب جميع خصال الكفارة فافترس كما هو عقيب على الجميع ولو أن يجتمعها وقع الجميع وأجابوا في واحد سقط عنه الآخر وقد بسط الواجب

كما توجد شمل كل ما يأتي به المكلف معينا فصم تعلق الطلبه والحق ما قلنا سابقا فالفهم وقيل الواجب واحد (معين) لا يختلف لكن يسقط عن الذمة (به) أي بآتيه (و) يسقط (ب) أي بآتيه (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لأن الجواز عقلاً) محقق كيف وإن الواجب كلها إنما تطلب فيها القدر المشترك فإن الصلاة إنما تطلب فيها الأمر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء من وقتها وإنكاره مكاتبه (والنص دل عليه) دلالة طاعة فيجب القول به قالوا وجوب الكل (قالوا في التخصيص) وإنما قد به لأن بعض دلائلهم لا يعنى إلا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التفسير إشارة إلى أن التخصيص فيه أصلاً بخلاف المذهبين السابقين المخالفين فإن في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الإسقاط فأرجاع الكل إلى في التخصيص كما في شرح المنصير لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخصيص في الإسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضاً فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخصيص التخصيص في الأتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا إنما يقتضي على القول المختار الأعلى المذهب الآخر فإن الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكاتب وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصح خلافه فهم (أولاً) الواحد غير معين (غير المعين) مجهول ولا يستعمل وقوعه فلا يكلف به (لأنه سمي امتناع التكليف به ويمكن إبطال المعين المختلف وغير المختلف لأنه مجهول فلا يصح التكليف به أيضاً) قلنا لأن من غير المعين مجهول بل (أنه معلوم من حيث أنه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وإن كان مجهولاً من حيث أنه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويصح) هذا المفهوم (وقوع كل) فاستثنائه ممنوعة (وإنما يستعمل كل مكاتب بآتيه غير معين في الخارج) قالوا (ثانياً) إن الواحد واجب بتخصيصه وعدمه (كون الواجب أحدهما أو التخصيص فيه متناقضان قلنا الواجب المهم والتخصيصات التي هي أفرادها (وذلك جائز) لأن محل الوجوب غير محل التخصيص (كوجوب أحد التخصيصين) والإجازة ارتفاعهما (مع إمكان كل منهما) قالوا (ثالثاً) الوجوب بالجميع في التخصيص كالوجوب على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل (فإن التخصيص فيها واحد وهو حصول المصلحة عليهم قلنا) أولاً لأنه تعلق في مقابلة النص المقاطع وثالثاً لأنه قس مع الفارق إذ (تأثير واحد لا ينعى غير معقول) قلنا لا يجب هناك على واحد لا ينعى بل على الكل (بخلاف التأنيب ترك واحد) فإنه معقول

بأسباب دون الأداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الأمامين والكفوفين فإن الجوع فيه حرام فكيف يكون الكل واجباً ثم هو
خلاف الإجماع في خصال الكفارة إذا لم يجمع على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة أن كانت متساوية
الصفات عند الله تعالى بالاضافة إلى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع نسوية بين التساويات وأن يميز بعضها بوصف يقتضي
الاجباب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل ميم ما يشبهه كلاتنس غيره قلنا ومن لم يكن إلا فعال أو صافاً في ذاتها
لاجلها لوجبها الله تعالى بل الإيجاب إليه وله أن يعين واحد من الثلاث المتساويات فيخصصها بالإيجاب دون غيرها وله أن يوجب
واحد الأربعة ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتنال احتجوا بأن الواجب هو الذي
يتعلق به الإيجاب وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاثة علم الله تعالى ما يتعلق به الإيجاب فينبغي ذلك في علمه فكان هو
الواجب قلنا إذا أوجب واحد الأربعة فأنما فعله غير معين ولو غاطب السيد عنه دناي وأوجب عليه الخصال
أو النساء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلم الأعلى ما هو عليه من نعمته ونعمته أنه غير معين ففعله غير معين كما هو عليه وهذا التصديق
وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلقي بالإيجابيه وانما هو إضافة إلى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق
السواد في أحد الجسدين لانهته وخلق العلقي أحد الشخصين لانهته غير ممكن فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فكأن
ممن يقول لزومه أحدًا كاطاني فلا إيجاب قول يتبع النطق فإن قيل الموجب طلب ومطلوبه لا بد أن يميز بينهما قلنا
يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحد أمرين كما تقول المرأى زوجي من أحد الخاطبين أيهما كان واعتق رغبة من هذه الرقاب
أيها كانت يابغ أحد هذين الأمامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا يميزه من كل ما تصور طلبه تصور إيجابه فإن قيل
أن الله سبحانه يعلم ما ساق به المكلف وينادي به الواجب فكيف معنى في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم
أنه يتعين بفعله ما يمكن متعيناً قبل فعله ثم لا في بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فإن قيل لم
لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يميزه ولم قلتم بأن فرض الكفاية على الجميع مع أن الواجب بسقط بفعله واحد قلنا
لأن الواجب يصدق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يميزه ويجوز أن يقال أنه يعاقب على أحد العين لا يميزه

فأما وجوب معين يختلف (قالوا) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الخامسة أقول بأنه من أنه لم يفعل لم يكن شيء واجباً
عليه لأن يقال علم لو فعل لصدق ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم أنه الواجب لكن (لكونه) أحدها
لا خصوصه يعني لكونه فرداً من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو بخصوصه فافهم فأما وجوب واحد
معين غير مختلف (قالوا) ألا يجب أن يعلم الأمر الواجب (والا لا يصح الأمر (فكأن) الواجب (منعنا عنه تعالى) لأن
الأهم لا يكون في المعلوم (قلنا) عليه حسب أوجه) وهو مفهوم أحدها ولا إجماع فيه أن أهم في أفراده (فإن العلم
تابع أي مطابق (للعلم) قالوا (تأنيلاً أو) المكلف (بالكل معاً الامتنال) أي الإنسان كما وجب (أما بالكل
فحب الكل) لأنه لا يمثل إلا بالواجب (أو) الامتنال (بكل واحد فيزعم تعدد العلم التامة) على واحد وهو محال (أو)
الامتنال (واحد لا يميزه وهو غير موجود فتعين المعنى أقول) في الجواب اختيار الشق الأول (ولا يلزم وجوب الكل
بالامتنال بالكل) فله أنما يمثل بالكل لكونه فرداً من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وإما يلزم) وجوب الكل بالامتنال
بالكل (لأنه يمكن) الكل (بدلاً) فثبت بصير المجموع عما هو مجموع واجباً (الآخر) أن عدم الجزء على تامة لعدم الكل فإذا
عدم الجزء كان المجموع من العدمين (هو العلة التامة) لأن العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فعدم العلة التامة فعدم الجزء حقيقة
عدمه بل في ضمنه فهو العلة لا تشمله عليها وإذا عدم الجزء أن فكل علة لا تشمله على عدم العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة
واسد لا يميزه فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لا تشمله عليه وإذا وجد الكل فهو الواجب لا تشمله عليه أيضاً ويمكن أن يقرر
باعتبار الأمر من منع كونه الواجب لا يميزه غير موجود بل هو موجود في حين وجود الكل وبه الامتنال وهذا الظاهر (وأما)
في المنهاج بأن الامتنال بكل (لا يميز) في تعدد العلة التامة (ذلك معترف) شرعية وليس على حقيقة فلا خلاف (وقد)
نظرنا في (لأن هذا) المعروف بأسرة العقل العلة فلا يلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سبق في المصنفين
تجوز تعدد العلة في باب القياس فلو صواب أن يقرر بأن الامتنال أمر موجود فلا بد من علة وجوده وبسبب علة شرعية بل
عقلية والشرع أعني جعل الواجب واجباً وأما كونه موجباً للامتنال فأمر عقلي نعم انما علة عادية والمؤثر حقيقة هو الله
تعالى لكن التعدد فيها أيضاً غير متصور وكيف يجوز أن قل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد شارح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا
 وشراعا بالفعل فان السيد اذا قال بعدم مضيق هذا التوب في بياض هذا النهار ما في اوله اوفى اوسعه اوفى آخره كما اردت
 فمما فعلت فقد امتثلت فيحايي فهذا معقول ولا يتخلوا ما ان يقال لم يوجب شيئا أصلا أو أوجب شيئا مضيقا وما كان لا يربى الا
 أنه أوجب موسعا وأما التوسع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مما صلى كان مؤد بالعرض ومختلفا
 الامر الى الجابج مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والامانة فان أضيق الى آخر
 الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فيختبر بين فعله وتركه وقوله خبر من تركه وهذا أحد النذب فلنا
 كشف الغطاء عن هذا أن الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه مطلقا وهو النذب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو
 الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا القسم ثالث
 فيفتقر الى عبارة الثالثة وصحته لا تعد والنذب والوجوب فأولى الاقاييم الواجب الموسع أو النذب الذي لا يسع تركه وقد
 وجدنا الشارع يسمي هذا القسم واجب بدليل انعقاد الاجماع على نية الغرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يناب على فعله
 ثواب الغرض لا ثواب النذب فانما الاقسام الثلاثة لا يشكرها العقل والتزاع يرجع الى المقطع والذي ذكرناه أولى فان
 قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت نذب ان يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت ستم لا يسع تأخير
 عنه وقولكم انه ينوي الغرض فليس كذلك فرض بمعنى أنه يصرفنا كمثل الزكاة ينوي فرض الزكاة يناب ثوابه على الغرض
 لا ثواب النذب ولا ثواب الغرض الذي ليس بمعمل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخير فهو نذب خطأ ان ليس هذا
 أحد النذب بل النذب ما يجوز تركه مطلقا وهذا يجوز تركه لا بشرط وهو الفعل بعدما والعزم على الفعل وما جاز تركه ببدل
 وشرط فليس نذب بدليل ما لو امر بالاعتقاد فانه ما من عبد الا يجوز تركه اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك
 خصال التكفارة ما من واحد الا يجوز تركه كماله كماله لا يكون نذبا بل كإسمي ذلك واجبا غير اسمي هذا واجبا غير مضيق
 واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للناقصة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الدال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتناع بكل وجوب كل فلا يصح
 الا بالامانة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا يصح فان سئل فلما نفع القول بالامتناع بكل وان لم يسلم
 فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فوقت والا فغير مؤقت و (الوقت في الوقت) اما ان
 يفضل عن الواجب (فيسمى ظرفا وموسعا) والمشهور ان الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب)
 لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرار الوقت وهذا آية السببية (ونظر في الأودي) فانه يسعه وسع غيره (ونظر في الاداء
 وهو) أي كونه شرط الاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عين المشروط لان الشرط الاداء والمظروف
 الصلاة المؤداة) الاداء غير المؤدى وما في التصريح المراد الاداء الفعل المفعول فيجهد ان أي المشروط والمؤدى المظروف
 (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتباري لا وجودي فندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشرطية واما
 ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون
 سببا للوجوب كرمضان ع-ين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصوم فلذا تعين الغرض (فترى غيره
 مشروعا) فصار الوقت معيارا (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح نية المطلق (بل يصح نية مباحية) الفعل
 أو الواجب الآخر (عند الحنفية خلا فالجمهور) هم الاثمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لغرض
 الصوم يقتضي عدم جهة ما نوى لا جهة ما لم ينو كيف وهو سادى انما ارد صوم الغرض والاعمال بالثبات قال في الحاشية اذا
 نفي جهة التصوم شرعا يطلق النية المحضة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد شال ذلك الغرضية هذا ورد موافق
 الاصرار البارع في العاويان انتفاء التصوم شرعا لا وجوب بقاء المطلق بل يجوز ان يتشبا معام ان الكلام في جهة الاطلاق
 ايضا وشذذ ان كانه في بعض نصابه بان تعين الشهر له يوم الغرض وجب حرمة صوم آخر لانه لا يبق مشروعا كفو والمهي
 في الشرعيات بقدر المنشر وعلة بل يجوز ان يصح وان كان لا يتعصبا كصوم العيد فلم ينصرت النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم
 يبق محل الصوم أصلا لكن لا يلزمه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز ان تلفوا نية ويكون الماهم لغرض الغرض كعدم النية

تركه مطلقا وبما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه يجهل الفرض فلذلك سمي فرضا فخالف الإجماع إذ يجب بنية التحصيل في الزكاة وما سوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نوافي آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به فإن قيل قد قال قوم يقع تغلا وبسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقيت المكلفين إلى آخر الوقت تبين وقوعه فرضا وان مات أو جن وقع تغلا قلنا لو كان يقع تغلا لحازت بنية النفل بل استحصال وجود نسبة الفرض من العالم بكونه تغلا إذ البنية قصد يتبع العلم والوقت باطل إذا لامة بجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلوات مات مؤديا بفرض الله تعالى كما هو أداؤه إذ قال نويت أداؤه فرض الله تعالى فان قيل يستتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتنال أو الفعل وليس ذلك فان الواجب المغير ما خيره بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيره بين فعل الصلاة والعزم ولان مجرد قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فالحاجة زيادة على مقتضى الصفة ولأنه لو غفل وخلع عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا قلنا ما قولكم لو نفل لا يكون عاصيا فسلم وسيله أن العاقل لا يكلف أما إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخفى على العزم الاضطرار وهو العزم على التمسك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب فهذا الدليل قندل على وجوبه وان لم يدل عليه مجرد الصفة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فلأنا يرجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المغير بالإضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره بالإضافة إلى أخيه منه في آخره بعض إذا كان قد فعل في أوله **(مسئلة)** إذا مات في أثناء وقت الصلاة فآية بعد العزم على الامتنال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه بعض وهو خلاف إجماع السلف فأنتم لهم كما قالوا لا يؤمنون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبون إلى تقصير الصلاة إذا استغفل بالوضوء أو نهض إلى المسجد فبات في الطريق بل محال أن يصح وقد حوز له آتيا خبر من فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فان قيل بانه التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فإذا سألنا وقال العاقبة مستورة عن وعلى صوم يوم أو تأخير أدان أو غيره أن غدا فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يصح فأم لم يألوت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة فظهر رمضان لا يسع كل يوم منه الأصوام واحد والواجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كلف ويؤيده أيضا حديث رواه الفقهاء فإذا أطلع شعبان فلا صوم إلا عن رمضان لأنه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فأما هذا الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عيّن الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم إيقاع هذا فان وقع يكون صوما والموقع عاصيا فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وإن لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فالإطلاق والتعيين سواء وينتبه نية الصوم المضاف إليه المقيد بقيد التقلية في قوة الصوم الفرض والنقل ولو نوى على هذا الوجه بتأدي الفرض ويلغو هذا التشديد فكذلكها ناهذا لما عتدي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنية المسافر) عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكتفي لإدائه الفرض إذا كان بنية نفل (الترخص) ف رمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر ولا نفل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصلحة بنية فالأولى أن يرخص لمصلحة دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن لا نفل في رواية الشيوخ وابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل أخرى أقوى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فرب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فصلا كأي دل عليه الحديث المروي به وهو وهذا كلام حق وإن شئت فشد أن كان بما ذكر سابقا أن هذا اليوم كان لا يسع الأصوام واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز أنصافه وصف سواء كان حلالا أو محرما والوجه الثاني أيضا ضعف الدلائل في المناط فان اعتبار مصالح البدن يمكن بجوارح الألفاظ فان أهل صالحه بخلاف مصلحة أداؤه واجب آخر فأنها غير ممكنة إذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما جلت وأما المريض فقد اضطررت الأقوال فيه ففي كشف المنال أنه يقع عن الفرض إذا ترخص بالجمعة العجز وإذا ساء بان أن لا يجز

ليس اليه وان قلنا بعصيه فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى أنه لم يمت قبل القدر فانت
عاص وان كان في علمه أن تخلفا تلك التأخير فيقول وما يدري ما ذاق علم الله فانتوا كهم في حق الجهل فلا بد من الجزم بالتحليل
أو التحريم فان قيل فان تأخيرها أبدأ ولا يصح إذا مات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بأنه لم يجز التأخير إلا بشرط
العدم ولا يجوز العزم على التأخير إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها كتأخير الصلاة من ساعة إلى ساعة وتأخير الصوم من
يوم إلى يوم عزم على التأخير في كل وقت وتأخير ما يجزى سنة إلى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير
شهر أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش إلى تلك المدة عصى بهذا التأخير وان لم يمت وفق العمل لكنه
ما خوذ به وجب ظنه كالمرضا إذا ضرب ضرباً يهلك أو قاطع سلة أو غلب ظنه الهلاك أو ثم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز
تأخير ما يجزى لئلا يلقاه إلى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم وإن كان في شهر وشهرين فإنه لا يغلب على الظن الموت
إلى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمرضى ثم المعز
إذا فعل ما غلب ظنه السلامة فهاك ضمن لأنه لا آثم لكن لأنه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يمت الواجب إليه هل وصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم إلى ما ليس إلى
المكلف كالقدر على الفعل وكالقدر في الكتابة وكالرجل في المشي فهذا الأوصاف بالوجوب بل علمه بمنع الإيجاب الأعلى مذهب
من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العبد فله ليس السه فلا وصف بالوجوب بل
يسقط بتعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فيقسم إلى الشرط الشرعي وإلى الحسي فالشرعي كالظهور في الصلاة
يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة فإن إيجاب الصلاة إيجاب لما يصبره الفعل صلاة وأما الحسي فكالمشي إلى الجمعة
وكالمشي إلى الحج وإلى مواضع المنازل فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب إذا أمر العبد عن البيت بالخروج إلى الصلاة وكذلك
إذا وجب غسل الوضوء ولم يمكن إلا غسل جزء من الرأس وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بأسنانه جزء من الليل قبل الصبح فيوصف
ذلك بالوجوب ويقول ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل إلى

ولا ينبغي ما فيه فإن الرخصة منطوية بظن زيادة المرض أو تحققها وإذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عزم واجب آخر
عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المرض تفصيل بين أن يضربه فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وإن كان المرض
لفساد اللحم فتحققها فإن صام بنسبة النذر وقع عن الغرض وفي الشق الثاني أيضاً خافه كما إذا صام صاحب المرض الثاني
واستقر به وزاد مرضه فينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان وهو
يختار صاحب الهداية هذا كله على رايه وأما عند ههنا فالصحيح والمرضى والمقيم والمسافر سواء في كفاية مطلق السنة وثمة
المدان لاداء الصوم الوقت وهو الاثني عشر صواب كما قررنا ثم أعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضربه الصوم والمكالمرة
المسافر سواء في عدم المشقة فيجوز الإفطار لأحدهما دون الآخر تحكيم وليس كذلك فإن الأحاديث العجيبة قد دلت على عدم
اعتبار المشقة في رخصة السفر والتعذر والاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فإني السفر على إطلاعه بخلاف المرض فإن الظاهر أن
ترخيص الإفطار فيه الضرر كيف وقلنا يصح للإنسان عن المرض فلو كان مطلقه من خصامنا كان لا فراضه فالتدبير بل يرتفع
الصوم من البدن المهم الأقل كالعدم فافهم (وقد لا يكون) المعابر (سببا) للوجوب (كالنذر المعين فيتأدى بمعلق البنية وثمة
النفل (الاقوى رواية) غير مختارة لأنه كان للتأخر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصغه بصفة التلبية وغيرها لو تأخره صار
واجبا فلا تصف بالتلبية ولا يصح غيره حتى تصف بالتلبية فهذا اليوم بالقياس إلى النقل كالأيام بالقياس إلى الصوم كما قلناه
التلبية وتبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصدقه ليس إلا المذمور فصع (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالغشاء والكفارة (بلا
خلاف) في رواية (بمخلاف رمضان) فله يصح بكل نية (فراقين إيجاب الله) تعالى (وإيجاب العبد) فليجب الله
تعالى ما روم رمضان يوصف الغرض فلا تصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره لا تصف وأما النذر فالتأخيرين نذره وقد كان
أيام العزم وقد لا دأوا واجب آخر فنذره لا يجوز الصوم يوم عزم فيقول وصف الوجوب بالانقلاب الشروع وهو مصعب ولا نذر
بها وما بطل التلبية فكان فيه ما ذكرنا من الشارع فوق النذر المعين محل لا يقع الصوم وعزم وصف الكفارة متلاوا أن كان يصاعه

الواجب بالخس أو القدر لا يجب فعله بالنسب واجب متناقص وقولنا بالنسب واجب صار واجبا غير متناقص فإنه واجب لكن الأصل وجب بالإيجاب قصد إليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كفيما كان وإن كان غلة وجوبه غير فعله وجوب المقصود فإن قيل لو كان واجبا لكان مقتضاها المقدار الذي يجب غسله من الرأس وأما كونه من الليل فلناقد وجب التوصل به إلى الواجب وهو غير مقتدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطق عليه الاسم وهو غير مقتدر كذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فإن قيل لو كان واجبا لكان يناب على فعله ويعاقب على تركه وتارك الموضوع لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على تركه إلا سال لئلا قلنا ومن أنبا كمن بذلك ومن أن عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وإن كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والموضوع وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لضافته إلى التغافل فإن قيل لو قدر على الاقتصاد على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لأنه انما يجب على العاجز أما القادر فلا وجوب عليه **(مسئلة)** قال قائلون إذا اختلطت منكوبة بلجنة وجب الكف عنهم لكن الحرام هي الأجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وهذا متناقض بل ليس الحرمه والخل وصفان إنما هما بل هو متعلق بالفعل فلا ضرر فعل الوطء في ما نأى معنى لقولنا وطء المنكوبة حلال ووطء الأجنبية حرام بل هما حرامان أحدهما بعلة الأجنبية والأخرى بعلة الأختلاط بالأجنبية فالاختلاف في العلة لا في الحكم وإنما وقع هذا في الأوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمه الوصف بالغير والمقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم ينبت عليه إذ ليست الأحكام صفات للأعيان أصلا بل تقول إذا اشتمت روضة بمشبهه بفساد بلد فتسكن واحدة حلت واحتمل أن تكون هي الرضعة في علم الله تعالى ولا نقول أنها ليست في علم الله تعالى روضة له إذ لا معنى للروضة إلا من حل وطؤها ينكح وحدها وحل عند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحل عند غيره فلهذا بل إذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى أيضا في تحقيق هذا في مسئلة تصويب الجهنديس أما إذا قال لزوجه أحدًا كاطلاق فصل أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لأنه لم يمين له بخلافه كما إذا جاء أحد عبده ويحتل أمه بالغريم واجب الشرف فأنكشف الفرق باتم وجهه فلا تصح إلى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لأنهما فرضان فلم يبق في الوقت ما بينهما مشروعا فينبغي أن يحد حكمهما (واجلحذو شين) شبه (بالمعادرو) شبه (بالطرف) فإنه لا يبع في عام) واحد (الأواحدا) وبهذا شبه المعيار كالإباحة والإباحة واحدة (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فإن وقته المبرك فلا يبلغ شيئا بالمعارية ولا فوق الصلاة أيضا معيارا لبعضه لا يبع الأصل واحدته ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكتفي بالظرفية بل بسعة الوقت بفعل آخره مثله وليس أشهر للعام الواحد كذلك وهما وجه آخر لا شك في أي كونهما شين هو أن العام الأول لا يصلح الإباحة واحدة والتأخير عنه أتم فهو وقته للعام الآخر مشكوك في تعيين لاداء فهذا الوجه معيار وان وجد أعرام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العرجا آخر وهذا الوجه صار طرفا كذا ذكره القاضى الإمام أبو زيد الأسرار ولعل الوجه هو مراد الإمام في الإسلام بقوله ومعنى قولنا أنه مشكل أن وقته العرجا وأشهر الحج في كل عام صالحة لاداء أم أشهر الحج من العام الأول وقت معين لادائه يمكن جعل عبارة المتن عليه أيضا ثم هذا الوجه انما ينه على رأي الإمام في يوسف رحمه الله فإنه يرى التجهيل واجبا وأما على رأي الإمام بمجرد درجة الله فسيبته العرجا له نسبة وقت الظهور إليه فإن قلت الحج وإن كان وقته العرجا لم يحتل الموت قبل إدراكه العام الثاني فالعام الأول يحتل أن يكون هو العرف فتضييق الوقت ويحتل أن يكون بعض العرف يتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التضديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة إذا تضيقت بقرب الموت والصلاة إذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فإن الوجوب عند شروعه على الفور وإحتمال الموت فتضييق شرعا فإذا عاش ولم يجمع العام الأول لتضييق الثاني شرطا صار موع العام الأول موسعا فافهم وتأمل فإنه حقيقته (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكمين حكميهما فقلنا (يتأدى فرضه بمطلق النسبة) ويقع عن النقل إذا جاءه وانما لم يمكن لأن التقلية تضاد الفرضية وليست بمطلقة كافي المعيار والاطلاق لا يضادها وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الأول للنفل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمنا جماعه فانه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب كثر الفقهاء والتبع في ذلك موجب نظن
 المتعبد ما المصير إلى أن أحدها محرمة والآخرى منكوبة فآثوموه في اختلاف المتكوبة بالاجنبية فلا ينقدح ههنا لأن ذلك
 جهل من الذي عرض بعد التعيين وأما هانئ فلا يستعني بنفسه بل يعلم الله تعالى مطلقاً أحدها لا يعينها فان قيل إذا
 وجب عليه التعيين فانه تعالى يعلم ما سعيته فتكون هي المحرمة المطلقة يعينها في علم الله تعالى وأما هو فمشكل علينا قلنا الله
 تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي يعين محله متمثلاً بعلمه فأبالتعيين إذا عني المطلق ويعلم أن سبعين
 ز ينسب مثلاً فيتعين الطلاق بتعيينه إذا عني لاقبله وكذلك نقول في الواجب التحريم الله تعالى يعلم ما سعيته العبد من خلال التكفارة
 ولا يعلم واجباً يعينه بل واجباً يعين في الحال ثم يعلم مبرورته متعيناً بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه عتوب قبل التكفير وقبل التعيين
 فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين **مسئلة** اختلاف في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود كدم
 الرأس والطمأينة في الركوع والسجود ومدة القيام انه اذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو سمع جميع الرأس
 هل يقع فعله بحمله واجباً أو الواجب الاقل والباقي ندب فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر
 واحد والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر واجب ولا يتميز البعض من البعض فالحكم امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل
 ندب فانه لم يجب الاقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الطمأينة والقيام وما وقع متعاقباً أظهر وكذلك المسح اذا وقع متعاقباً وما
 وقع من جلته معاً وان كان لا يتغير بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فيحصل أن يقال قدر الاقل منه واجب والباقي ندب وان
 لم يميز بالاشارة المندوب عن الواجب لان الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقاً من غير شرط بدلي فلا يتحقق فيه حد الوجوب
مسئلة الوجوب بيان الجواز والاحاطة بمحده فلذلك قلنا يقضى بخطا من تل أن الوجوب اذا نسخ في الجواز بل إلى الحق انه
 اذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو احاطة وصار الوجوب بالتسخير كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو
 حازر وزيادة اذا لم يلا عقاب على فعله والواجب ايضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فانما نسخ الوجوب فكأنه ان سقط

أن يصح بنية النفل أيضاً وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين الفرض وأيضاً الواجب وان كان واجباً فوريا
 لكن غايته حرمة غيره لا أنه صار الوقت في حق ما عداه كالحرم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن
 في الحج توسعة في حكمه رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن حج ابتدأ وكان غير تام قال كتنى نية أمه فاولاً نية
 نية مطلقاً من الحاج وأما النفل فعادة الكفاية فلا يصح بنيتها وهذا والله أعلم برأيه عدا وهو علم القبول **مسئلة** إذا
 كان الواجب موسعاً لجميع الوقت وقت لادائه فيجوز المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته والقدر ولا يترك في كل
 الوقت (قال القاضي) أو بترك الباقي (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا وتعين الفعل
 آخره ولا وجوب) أي هؤلاء (يحدد العزم في كل جزء) حتى أن أحل بالعزم في الجزء الثاني عصى (بل) يجوز أن يكون
 مذمهم العزم (الاول) نصيب انصاف النية التي ينضيق (فلا يرد ما في النهاج أن البدل متعدد والبدل واحد) وذلك
 لم يوجد في الشرع وجه عدم ورود الانسليم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحداً من جملة انصاف النية وأما إذا
 وجد العزم فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنها كأي خصال الكفارة أو خصوص الاول والثاني لا دخل
 له في البديلة (على أن) البدل أيضاً متعدد فان (الاقطاع بالفعل بعدد الاجزاء) أي عدد أجزاء الوقت والاشارة أن تلك
 الاقطاعات واجبة بدلا فانه ان لم يزد في أول الوقت فيصيب الاقطاعات الثانية وهكذا أفكده أعز لها متعددة (قنساوي) الاقطاعات
 (الأجزاء) الأبدال فان قيل الواجب ليس الاصله ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الاقطاعات الجزئية فالبدل واحد والبدل
 كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدلا الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع إنما أوجب صلاة واحدة
 لاصولاً لكن موسعاً فيصيب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنصوب إلى
 الآخر فهذا هو الجواب الاول والآخر متعدد الابدال قطعاً قلت الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا يوجد متعينة

(١) قوله حتى حكم الحج كذا الاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج توسعة في حكمه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بعضه عصى غير عاقل مع أمه فأكثرت الحج والحديث في غير موضع ورفعت أمر أخصيائها لها فقال يا رسول الله
 هذا حج قال نعم والآخر أه كنهه

العقاب على تركه فيسقط طلعها على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نذير وزيادة فإذا نسخ
 الوجوب بقي النذير ولا عاقل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وجه بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخيير
 بين الفعل والترك والتساوي بينهما نسوية الشرع وذلك معنى عن الواجب وذكر هذا المسئلة هي الأولى من ذكرها في كتاب
 النسخ فانه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ **(مسئلة)** كأنهم مت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم
 أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير مأمور به لتناقض حديهما كاسبي خلا البليغي فانه قال المباح مأمور به لكنه بدون
 النذير كأن النذير مأمور به لكنه بدون الواجب وهذا محال إذا الأمر اقتضاه طلب والمباح غير مطلوب بل ما دون فيه ومطلق
 له فان استعمل لفظ الأمر في الأذن فهو محذور فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة
 والسكوت المباح والكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به فلنا قد يترك بالنذير حرام
 فليكن واجبا وقد يترك به الحرام غير فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض وهو تناقض يلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر
 بالشيء ينهي عن فعله وأنهى عن الشيء أمر بآداءه بل يلزم عليه كون الصلاة حراما إذا تحرم (١) بهما من ترك الزكاة
 الواجبة لانه أحد أركان الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقرؤوا به فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف
 وهل هو من التكليف قلنا ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وإن أراد به ما عرف من جهة
 الشرع لا ملاقاة والأذن فيه فهو تكليف وإن أراد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة
 بل بأهل الإيمان وقد سماه الاستاذ أو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الأخير وهو بعيد عما نزع في اسم فان قيل فهل
 المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما لا فعله أن يفعله فهو حسن وإن كان عبارة عما أمر بشيئ فاعله وإنشاء فعله أو
 وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والشيء ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه لزم أو العقاب فليس المباح بحسن واحتجوا باعتقاد
 الاستحقاق عن معاصي الأنبياء فقد دلل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها تنهيه ومنهم من اعتقد استحقاقهم لذلك مع
 بل أي وحده كانت فان الواجب الصلاة أي جزء وقت ولا شئ أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول جزء وفي الجزء الثاني جزء
 آخر فإذا لم يؤد في أول الجزء فوجب عليه الأداء في جزء آخر بل يقعها في جزء آخر وكذا الأجزاء فقدر أن الواجب واحد
 موجود في هذه الجزئيات بالذات والأجزاء قد كثرت في الوجود فلا جواب إلا الأول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل
 عن بعض المتكسبين وقتة أوله فان أخره قضاءه) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) يرى (عن بعض
 الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقتة (فان قدمه فنقل بسقطه بالقرض) كالوضوء قبل
 الوقت ونسب إلى المهاج هذا القول إلى الحنفية وهذه النسبة غلط ومأ قال بعض شروحه انهم قالوا ليس في أول الوقت واجب
 الأداء ففيه أنه نقل لا محالة فان نفس الوجوب لا يوجب تغلبة المأقي به بل يتأقها ولو تأقي به المكلف أي بالواجب قطعاً (قال
 الامام أو الحسن (الكرخي ان يني) المؤدى في غير الأخر (بصفة التكليف إلى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافتل
 لنا ان الأمر وسع وقت الفعل) وغير المكلف بالأداء في أي وقت شاء (لانه لو تأقي في أي جزء لا يعد عاصيا بالإجماع) القاطع
 قبل حدوث هذه الأجزاء (والثمين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) منافع التوسعة (والخضيرين الفعل والعزم) كافي قول
 القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المعنى في غير الأخر) بل في الوسط (عتمل) فليس
 الواجب في الأول والاخر الامتنال ثم هو عتمل (لكونه مصلدا قطعاً لا كونه آتيا بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي
 (وربما عتمت المقدمة) المذكورة فانها كيف يساهلها القاضي (فمفصل انها يجمع عليها إجماعاً قطعياً) فلا يصح المنع (أقول)
 الإجماع على الامتنال بهلخصه وصح في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه) لان الامتنال أداء الواجب كأوجب (وقد
 تقدم الخلاف فيه) فلا إجماع (فتأمل) إشارة إلى منع الفرعية مستنداً بأن الامتنال في وقت عام من الوجوب فيه والجواب
 أن أدناه اثبات المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل إلا بالاثبات كأوجب (وأن نقول في تقرير الدليل ان خروج المعنى
 في غير الأخر عن عهدة التكليف انما هو لان الصلاة لا تاتيان أحد الأمرين والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على
 الوجوب الموسع تدبر قال الواقف الأمر اقدس منه والخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر
 (١) قوله إذا تحرم بهما من ترك الزكاة الخ كذا بأصلين يبدأ بوجوبه فيما سيأتي فذكر تركها بالزكاة الواجبة على الفور اهـ محصاه

تفضل الله تعالى بسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والشناء عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع انمضي المباح رفع الحرج عن الفعل وتركه وذلك بان ثبت قبل السمع فمضى المباح شرعاً أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريره ولا وجوبه في نفي التي الاصل فغيره المباح وهذا لا غور وكشف القطع عنه ان الافعال ثلاثة اقسام قسم في على الاصل فلم يردفه من الشرع تعرض لاصح المقطع ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استرفيه ما كان ولم يتغير به السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتغيير وقال ان شئت فقله وان شئت فقله فلهذا خطا والحكم لامتني به الاخطا ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يردفه خطاب بالتغيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فعله وبقاؤه على التي الاصل فهذا فيه نظرا اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الآخر ان ايضا نظر ادعك ان يقال قول الشارع ان شئت فقله وان شئت فقله ليس بتجديد حكم بل هو تقرر بالحكم السابق ومعنى تقرر برأيه ليس بتغيير أمره بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمراً نادياً بالشرع فلا يكون شرعياً وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يردفه خطاب ولا دليل فيمكن أيضاً انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يردفه لم يطلب فعل ولا طلب تركه فالمكلف فيه مختار وهذا دليل على عموم فيمالا ينشأ من الافعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون ابحاثه من الشرع والاعراض أن الابحاث من جهة الشرع تقرر لا تغيير وليس مع التقرر بتجديد أمر بل بيان أنه لم يبدله أمراً بل كلف عن التعرض له وسأفي لهذا التحق في مسئلة اقامة الدليل على الثاني

(مسئلة) المسدود بما موربه وان لم يكن المباح مأموراً به لان الامر اقتضاى طلب والمباح غير مقتضى أمال المندوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذ اتركه مطلقاً أو تركه وبه وقال قوم المندوب غير محل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم إلى امر إيجاب و امر استحباب وما شاع أنه ينقسم إلى امر إباحة و امر إيجاب مع أن صيغة الامر قد تنطبق لارادة الإباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا اذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذكوك عند الارتفاع هذا القيل والقال من الذين قد تفرقوا (ثم أقول انهم لا يقولون بالبدلية من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كفصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل) والعزم (خلف) فالامتناع بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كما أن الامتناع بوضوء المذمور لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضي وشيعته (قالوا لو أتى بأحدهما جزءا ولو أخل بهما عصى) قالوا يجب أحدهما قلنا العاصيان ممنوع) على تقدير الاختلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل و ارادته) فينبغي أن يعصى (و لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الاعيان) لا تدخل فيه الوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يترك تركه للواجب (الآخرى لو أخل بالعزم بأن اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البدع) لا يبطال قول القاضي (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به البدل كالأبدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال أنا يتعن آخر (والجواب منع الملازمة بل لا يلزم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بد له وفيه نظر ظاهره اذا أتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب واجب بأمرك فهذا واجب آخر لا كلام فيه فتأمل وهذا ما عني وأيضاً يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الزمان بمثل عدم بقائه الوجوب والامتناع حقيقة ليس الأداء الواجب بواجب اللهم الا أن يلتزموا ويقولون نقل يسقط به الفرض وأيضاً يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى شيه أداه الواجب فلا واجب وان أدى شيه النفل أو مطلق الشئ فلم يذهب اليه أحد في الموضع فتأمل وأنت فانه دقيق بعض الحنفية (قالوا لو كان واجباً لا يعصى بأشياءه) وفي الكشف بعبارة أخرى الإيجاب في أول الوقت والتغيير في مستأنف لان الإيجاب يقتضي المنع عن الترك والتغيير يجوز (قلنا) الزم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيقاً) بل انما يجب موسعاً ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتغيير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يتخلل به في كل

قضيت الصلاة فاشترى الثاني ان فعل المتدب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مراداً اذا الامر عندنا بفارق الارادة ولا لكونه موجوداً اوحداً فالاول انه اوصفة نفسه ان يجزى ذلك في المباحات ولا لكونه متابعاً له فان المأمور وان لم يرب ولم يعاقب اذا امتثل كان مطعواً وانما التواب والترغيب في الطاعة لولاه فيحيط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطعواً فان قبل الامر عبارة عن اقتضاء حازم لا تخيير معه والتدبير مقرر بغير ترك والتخير فيه وقولكم انه يسمى مطعياً بقوله انه لو ترك لا يسمى عاصياً قلنا الذنب اقتضاء حازم لا تخيير فيه لان التخير عبارة عن التسوية فاذا رجع جملة الفعل برت التواب به ارتفعت التسوية والتخير وقد قال تعالى في المحرمات أيضاً فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكره فلا ينبغي ان ينظر ان الامر اقتضاء حازم بمعنى ان الشرع يطلب منه شيئاً لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقضي من عباده ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقضي الذنب لنيل التواب ويقول الفعل والتارك سبباً بالاضافة الى اما في حقك فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحاً واولئك فهو اقتضاء حازم واما قولهم انه لا يسمى عاصياً فسيب ان العصيان اسم ذم وقد اسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفاً وغير محتمل كما يسمى فاعله موافقاً ومطعياً **(مسئلة)** اذا عرفت ان الحرام ضد الواجب لانه المتقضي تركه والواجب هو المتقضي فعله فلا يفتي عليك ان الشيء الواحد يسجد ان يكون واجباً مطلقاً طاعة معينة ولكن ربما شغني عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد اما الواحد بالنوع كالسجود مثلاً فله نوع واحد من الافعال فيجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاصناف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم اذا احدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى انه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيجب محتمل ان ينهي عنه بل الساجد للصنم خاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا انفار متعلق الامر والثمن لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات وجب المغايرة اذ الشيء لا يغير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاشياء وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهي عنه والاجماع منعقد على ان الساجد للشمس خاص

الوقت بعض الشافعية قالوا وكان واجباً في الاخر لما صرح في الاول قلنا ممنوع وانما يزعم لو كان فيه مخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر **(مسئلة ٢٠ السببي)** الواجب (الموسع الجزء الاول عيناً عند الشافعية للسببي) وعدم المزاحمة من الجزء الآخر وعند طائفة الحنفية ليس السبب الجزء الاول عيناً (بل موسعاً الى الآخر كالسبب) قاله موسع واراد بتوسيع السببية انتقالها يعني ان السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وقر والسببية والا فالتالي وهكذا الى الاخير (وعند الامام (زفر) الانتقال (الى ما يسع الأداء) وبعده لا سببية فن صار اهلاً في الجزء الذي لا يسع لتجب الصلاة عليه عنده وعندنا لتجب وسجيء ان شاء الله تعالى (وبعد ان خروج) أي بعد خروج الوقت لم يؤد (فالكل) سبب (وروي عن أبي اليسر ان) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين فيشذ) أي حين ان خروج السببية (واستدل) أولاً (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار اهلاً فيه ولو كان السبب الجزء الاول عيناً لما وجب عليه والارام التوبة من غير سبب وان شئت فقل فامر الله تعالى في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزءه بالسببية (ويمكن ان) يجب (ويقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقهما فنذكر) وهذا لا يصح من قبل الشافعية وانما هو واحدات احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانياً بان السبب اما الكل فلان ان لا تصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فلان ان يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزءه أخيراً بعينه فلان ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان القسم ان يختار الثاني ويقول سببته ليس للوجوب المقتضى حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مقض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أي زمن من اجزاء الوقت بعينه ولا يؤثر عنه كأي خصال الكفارة الواجب احداً الاشياء غيرها وشبه الشيخ ابن الهمام ان كان سببية الاول عيناً بان انتقال السببية يوجب ان يكون اداء السبب معزاً للسببية وهو قول موضوع السببية لانه تنقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشيء لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعا فقولهم ان السجود نوع واحد لا يفتى مع انقسام هذا النوع الى اقسام مختلفة المقاصد مقصود هذا السجود تعظيم الصنود وتعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول القربة الى رافة التضاد فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا يصدق مع المقابلة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد بنوع مظهر اما الواحد بالعين كصلاة يدق في كل مقصود من عروجه كركته في الصلاة ففعل واحد بعينه هو مكسبه ومتعلق بقدرته فالتنوع سلواني النوع الواحد نعوها هنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها الى ان تكون العين الواحد بمنزلة الاموال حراما واجبا وهو متناقض فقبل لهم هذا اختلاف اجماع السلف فاتهم ما عروا التلقة عند التوبة بقضاء السجوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا يهلوا التالين عن الصلاة في الاراضي المغصوبة فاشكل الجواب على القاضي في بركته الله فقال بقط الوجوب عندها لا يهدل الاجماع ولا يقع واجبالا الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحده كون في الدار المغصوبة به وجوده كونه اكون اختيارية هو معاقب عليها ومنه عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع هذا النظر الى اتحاد كونه في كل حاله من احواله وان الحادث منه الا كونه لا غيرا وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متعبرا بما هو معاقب عليه ومطاعا بما هو عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا كان له وجهان متغايران يجوز ان يكون مطلوب من أحد الوجهين مكرها من الوجه الآخر وانما الحال ان يطلب من الوجه الذي بركه بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه عصب مكرره والقصد معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون العصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والشي وجهان المتغايران وذلك بعقل من السبد ان يقول لعبده صل اليوم افر كمة وضبط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت الشيء ضربت واثا امتثلت الامر اعقتل فاطم الثوب في الدار وصلى افر كمة في تلك الدار فصر من السبد ان يضربه ويعتقه ويقول اطاع بالخاطئة والصلاة وعصى بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امر من تحتلظن بطلب احدىها وبمكره الآخر ولورى سبها واحد الى مسلم بحيث يترك الى كافر والى كافر بحيث يترك الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويحاسب

الاول به ثبت الواجب في النمة فان أدى فيها الا ينقض هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفضل الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار الى قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل بقي أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل او وجوبان وهما باطلان والثاني تصادمه الضرورة للوجدة انية ولا أقل من انه قول نظري من غير حجة وايضا السببية ليست باعتبار ما بل هي امر اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا ادركه الادل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا تنقل كيف لم يخرج المكلفين عن هذه التكليف الذي افضى اليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام ان الوقت في جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرغت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكم فالسبب لوجوب جزء من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع في كل جزء منه بصح اداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرر وردان الصلاة كركن وسكنة والزامان من شصتها في الجزء الاول كانت الحصة الصلاة مطلوبة فيه فان أدى فيها والاصرات في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب للجزء الاول لا لنفسه بل لكونه جزءا فان أدى فيه تقر السببية عليه وتفرغ النمة والافوجد الجزء الثاني فهو السبب لانه هو بمحوصه بل لانه جزء من اجزاء هذا الوقت لكن اشتغل نمة المكلف بالاداء في جزء آخر شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانفعال السببية ومغارة الاغصان بهذا الوجه كافة والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الائمة لا يفسد السببية جزءا لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسبا الى كل الوقت لانه كل كسب ولم يكن له دخل في الاداء ان يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزءا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلا على الفضل النعم (فرع مع عصر يوم في) الجزء (التامض) وهو وقت اجراء الشمس لان السببية قد انتقلت اليه فقتضاه اوجب انصافا ادى كما يجب (لا) عصر (امسه) أي لا يصح قضاء العصر اليوم الاخر (الانسية) أي عصر الالاس (أي الجمل) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب له ان يكون ناقصا من كل وجه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد أمر من مختلفين فان قيل ارتكاب النهي عنه اذا أخل بشرط العبادة
أنفسها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة بشرط والتقرب بالعصبة محال فكيف ينوي التقرب فالجواب من أوجه الاول أن
الاجماع إذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليس عليه بالضرورة أن نية التقرب ملتبس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة يمكن وأبوابهم
والجاني ومن خالف في صحة الصلاة بسوق بالاجماع على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع تركهم وكيف ينكر سقوط
نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب إلا أن ينوي الظاهر والعصر
فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ولو بلغ
في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية التقرب قلنا اذا جئت الصلاة
بالاجماع واستعمل نية التقرب فتلقي تلك النية ويصح أن يقال تعلق نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة
وما لا يربحهم حق المقصود منه فان لا كون له التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعاملة هذا وعندهم لا يعلم
الأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كإسباني فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف
وبوجه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوي التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب وقدينا انفصال أحد ههنا عن الآخر وأذلك
يحدث الصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وإن كان في دار مقصود له لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم
استعمال القدرة وإنما يتقرب بأفعاله وليست تلك الأفعال شرطاً لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب
بفعله ولا فعل له الاقامة وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث الله مستوفى منافع
الدار غاصب ومن حيث أنه في بصورة الصلاة متقرب كذا ذكرناه في صورة الخياطة إذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا
ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وإن كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أننا نقول به
تشكروا على القاضي ربه الله حيث حكم بان الغرض يسقط عنه الأجزاء بدليل الاجماع فلم ينعصية ولكن الأمر لا يدل
على الأجزاء إلا بما موروا لله يبدل على عدم الأجزاء بل يؤخذ الأجزاء من دليل آخر كإسباني فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجه واعترض بزم حتمه اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في
الناقص (فعدل) منه (الى أن السلك كامل اعتبارا بالنية) فان أكثر الأجزاء كاملة ولا تترك حرك السلك (فالواجب
به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الأجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار
النية كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزئيات تلك الأجزاء ولا تنقص في هذا المطلق
وإنما هو في خصوص مادة محققة في وقت الأجزاء (فوردن) أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح عصر القضاء (في ناقص
غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل) فإنه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فيبني أن يصح في ناقص غيره
ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصادق للمطلق وهو كامل لا ينقص فيه أثناء النقص في
الخصوص فقط وإنما يصح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فقد وجب ناقصا وفيه
أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضا تعصفا فتأدى في الناقص فتأمل
(فاجيب) بغير عدم الصحة فإنه لا واية عن المتقدمين فلزم الصحة هذا احتياط الامام فخر الاسلام وقال شمس الاثمة لا يصح
وهو القطار وأشار اليه بقوله (والحق أن النقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات والنقص فيه عبادات
أخرى (واقتران) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشئ تطلع وتقرب
مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فعدل) هذا النقص (في الاداء المشرفة) وكما والافات هذا الكمال (دون غيره) أي
غير الاداء فان فيه اختار النقصان مع إمكان الاحتياط عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال * مسئلة * لا ينقص
الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كزكاة) فانها عنده
قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم التأخير) من وقت تلك النصاب
الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتبديل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهادية أم قطعة قلناها قطعة والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن ابطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمصلحة وديهي كون ذلك محالاً بدليل العقل فالمسئلة قطعة فان قيل ادعيت الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب جدين جنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف نتحققون عليه بالاجماع قلنا الاجماع حجة على ما ذكرنا ان الظلة لم يؤمر وبضاعة الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمر بولائه لا تنسروا وإذا أنكروا هذا فليزعموا ما هو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأته تزوجها وفي ذمتها حتى تظهر له ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لأنه عصي بتركها المظنة ولم يتركها الا بتركها ويجوز بيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق للاجماع قطعاً وذلك لا دليل له **(مسئلة)** كأي تضاد الحرام والواجب فتضاد المكر والواجب فلا يدخل مكر ومثعب الامر حتى يكون شيئاً واحداً ما هو مكر ومكر وهذا لان تصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل ويطن الوادي ومثاله فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السبل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لخطب السباعين وفي أعطان الابل التعرض لنفثها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما شوش الخشوع بحيث لا يتقدح صرف الكراهية عن المأمور الى ما هو في جوارحه ويحتمل كونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف الحديث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون ما هو مكر والمنهي عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذا ما هو الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جوارحه **(مسئلة)** المتحققون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النبي عندهم الى ما يرجع الى ذات النبي عنه فبضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف النبي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ونهى عن ارتفاعه مع الحديث أو يأمر بالصوم ونهى عن ارتفاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث أنه صوم مشروع ومطلوب ومن حيث أنه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحديث مكر والبيع

قوله وليست مطاعية الاداء (أقول رد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأتيها التأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيصير أن يتركها فاقيةً بضاد هو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وهو ما يتحقق بسبب وجوب الوضوء ولم يرض به وقال فيه ما فيه وجهه أن المقصود انقضاء على الدليل وهو لازم فان ما استدلل به جاره ما يشاع عدم الافتراق عندكم ويمكن أن يقر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب أية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مسامحة فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الوضوء انما يسقط الى جوب حصول المقصود وهو ارتفاع الحديث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت فانه لا يصح على رأي الشافعي لان النسبة شرط عنده فالمقصود هناك القرينة ايضاً قلت المقصود رفع الحديث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النسبة ورد هذا الجواب بان الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو الثواب وان قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا محالة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالقصد من ايجابها اتعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحلول لم تكن مجزئة فهذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتبجيل بنية أداء الفرض وان نوى التفرغ لم تقط فعل أنها واجبة ولا تأثم بالتأخير الى الحلول ومن ما قيل الحلول لا تأثم وان لم تكن الموت فعمل أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاعه علة الوجوب وهو الحديث وتظهر سقوط الجهاد دعوت الكفار أو يقتل كفاراً آخرين اياهم ثم علم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الافتراق في المائي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أو معين أن كراهية ما هو واجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم امان نفس الاسئلة المخصوص وأغنيها والثاني مكر وبهت وعلى الاول فهو امان نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد فعله وفعله ليس الا الاسئلة الذي هو الصوم فقد وجد البدني باقتضائه نفسه واما أن لا يوجد فعله فلم يبق اختياراً الى البدني يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الربويات مكرره والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحضي مكرره وحرارة الولد من حيث انه حرارة مشروعة ولكنها من حيث وقوعه في غير المتكوجة مكرره والسفر من حيث انه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الاباق بعن السدغية مشروع لجهل أو بحقيقة هذا قسمنا ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لانه راجع الى الوصف لا الى الأصل والشافعي رحمه الله اطلق هذا بكراهة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحضي صرفه انتهى عن أصله ووصفه الى تطويل العدة ولحق التمدد عند السلك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرط في الصلاة فانه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهارة وهو في الصلاة انتهى وفي المسئلة نظرا أن أحدهما في موجب مطلق انتهى من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الادراس والنواهي والنظر الثاني نظري تضاد هذه الأوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل اذا وقع التصريح به من الغائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السبد لعمد أنا آتربك بالخياطة وأنهم لا عنها ولا شئ في أن ذلك لا يعقل منه فانه فيه يكون الشئ الواحد مطلوبا وكراهي يعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للخطا وذلك معقول وإذا خاطب في تلك الدار في مطلوبه ومكرره جميعا وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهم لا عن إبقائها في وقت الزوال فاذن خاطب في وقت الزوال فهل جمع بين المكرره والمطلوب أو ما في المطلوب هذا في محل النظر والصحيح أنه ما في المطلوب وأن المكرره هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطبوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع فان قيل لم يصح الصلاة في أوقات الكراهة ولم يصح الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بين الوادئ وأعطان الأهل والفقهاء يثبت ما بين النبي عن صوم يوم النحر قلنا من صح هذه الصلوات لزمه صرف النبي عن أصل الصلاة ووصفها الى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكرره لتردهم في أن النبي نهى عن إيقاع الصلاة في وجوب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفتقران بخلاف الواجب الثاني فان المال في يجب في الذمة يجب أدائه والاداء فعيل فيه فلا بأس بالاتفاق ولقد بين هذا مطابقا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شك أن الصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصوير والاداء خارج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كإيمه فعل في المال وحيث نفذ فنقول الصوم أن أريد به الحالة التي تصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره معنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يحصل للمال على ذمة وهذا المحموم الواقعة المعبره من الشارع ولا طلب عندها الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يقع ذلك الثابت في الذمة في العين فائبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه هذه الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فانقض الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مستقلة بشئ مطالب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالى والبدي (فن حلفت آخر) أي في وقت آخر الاجزاء (لاقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من طهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفرع ذكره صاحب الكشف وليس في منته ويغفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على أن منتهاء على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت لا بد من التفرع فيجب أدائه في غير وقته قال في الجاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام به بالحضي في الآخر انتقلت البيعة عما قبلها من الاجزاء الى أن انعدمت فانعدمت نفس الوجوب فلا يطلب بالقضاء والظاهر في الآخر تقررت البيعة بعد أن لم تكن فاشغلت الذمة وثبت نفس الوجوب (١) وان كان معه وجوب الاداء أيضا

(١) وجد هنا في يد المتبذل في نسخ الطبع ونصها من طهرت آخر في الجزء الأخير الذي لا سبع الاحداث صرح عن نفس الوجوب عليها والوجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتفاء الشرط انتفى المشروع وأثبت لا يذهب عليه أن هذا بخلاف كتب الثقات وهو ما يقره المصنف أن الواجب علم الاداء انترت عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة التوجهة وتصدق ما هو الحق ان شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخر فقد تقررت البيعة وثبت نفس الوجوب اه ولا يخفى أن الكلام تام بدونهما فاعمل التابع حوله ما من الهامش الى الصلح كتبه معصمه

من حيث أنه إيقاع صلاة أو من أمر آخر معتبر فيه وأما صوم يوم الصبر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لأنه لم يظهر انصراف
 النبي عن عبته ووصفه ولم يرض قولهم إنه ينهي عنه لما فيه من ترك إصابه الدعوة بالأكل فإن الأكل ضد الصوم فكيف يقال
 له كل أي أحب الدعوة ولا تأكل أي صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الأصول بل هو موكول إلى نظر المجتهد في
 الفرع وليس على الأصول الأحصر هذه الأقسام الثلاثة وسبب حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أي
 من أي قسم هي فإلى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الأصول شيء من ذلك وبتمام النظر في هذا
 بيان أن النبي المطلق يقتضي من هذه الأقسام أيها وأنه يقتضي كون النبي عنه مكرهاً فإنه لا ولغيره ما وصفته وسأني
 مسألة اختلوا في أن الأمر بالنهي هل هو نهي عن ضده ولا سائر طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقر ذلك عند
 من لا يرى الأمر صيغة ومن رأى ذلك فلاشك في أن قوله قد يغير قوله لا تنعده فانهما موزان مختلفان فيجب عليهم الرد إلى المعنى
 وهو أن قوله قد مفعول من رأى ذلك فلاشك في أن قوله قد يغير قوله لا تنعده فانهما موزان مختلفان فيجب عليهم الرد إلى المعنى
 أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد إلى المعنى والطرف الثاني البعث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بدنه
 طلب ترك القعود لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ووعده وعيد لا تنطبق القربة
 إليه فلفظ فرض في المخلوق وهو أن طلبه السر كتحل هو بدنه كراهة للكون وطلب تركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر
 بالنهي ثم يلعن ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالنهي ناه عن ضده فإذا لم يعمد دليل
 على اقتران شيء آخر بالأمر بدلي على أنه ناه عما هو أمر به قال ومن هذا علمنا أن السكون عن ترك الحركة وطلب السكون عن طلب
 ترك الحركة وشغل الجوهر بغيرها ينقل إليه عن تقريره للبعد المتفصل عنه والفريق من الغرب عن البعد من المشرق فهو يعمل
 واحد بالاضافة إلى المشرق بعد والاضافة إلى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة إلى حيز متفصل والاضافة إلى الآخر متفرغ
 وكذلك هنا طلب واحد بالاضافة إلى السكون أمر وإلى الحركة تنهي قال والدليل على أنه ليس معه غير أن ذلك الغير لا يتخلو
 من أن يكون ضده أو مثله أو خلافاً ومحال كونه ضدًا لأنها لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثلاً لتضاد المثليين ومحال

وقد أشار إلى أنه لا يصلح توجيه التنفير فإلا جرى أن يجعل هذا من تغيرات انتقال السببية وقد وقع في كلام الإمام غير
 الإسلام تغير غير عدم أخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الأسرار وإن أن سقطت مؤنة انتقال
 السببية وتقول بغير القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقاءه وههنا يفتقر لارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة بخلاف
 الظاهر آخرًا لتقرر الوجوب مع عدم الأداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فإن ارتفاع الوجوب بعد تقرر وبراءة النعمة بعد
 إشتغالها لا يبله من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر مسببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فإن سببية السبب قد
 ارتفعت وارتفعت الأهلية عند وجود سبب آخر فإل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأم كل الوقت) بالإجماع (وهو
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن النعمة مشغولة لا يندرك وهو ما نفى الوجوب أو وجوب الأداء (والافتراق على انتفاء
 وجوب الأداء عليه) أي على تأم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولأنه من الخطاب وإنما عدم الخطاب (حذر عن القوة)
 فإن خطاب من لا يستدعي فهم لغو فإن قلت إذا لم يكن التام محالاً ولم يجب عليه الأداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء
 عندهم لا يجب إلا بما يجب به الأداء قلت لفظ الأداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب وجوبه أمامه طلب
 الأداء وهو وجوب الأداء وبدون الطلب بل بنفس ثبوته في النفس وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المرافق تلك
 المسئلة والثاني إيقاع الفعل المطلوب وهو رم القضاء والأداء وهو المراد هنا فنذر ضمن الغائب ما وقع في بعض شروح
 أصول الإمام غير الإسلام من أن التام أنشاء طلب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فإن الطلب كما أنه قد يكون لأن
 وقوع المطلوب كذلك قد يطلب لأن وقوع مثله كإقراض صارا أخر الوقت بحيث لا يسع الإقراض التمرة وفيه أنه لو تم ثبوت
 وجوب الأداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الافتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضاً لأن المانع من نطق الخطاب
 عدم فهم الخطاب فإن خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الأداء حتى يصح توجيه الخطاب بقدرة
 متوهمية لا يظهر أثره في القضاء فالحق ما أسلفنا في فهمهم وأورد الشيخ أبو يعين بحاصله أن الواجب على التام بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلك كان خلافًا لما وجدوا أحدهما دون الآخر إما هذا دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادة الشيء مع العمل به لما
اختلفا في تصور وجود العلم دون الإرادة أو تصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجودهم مع ضد الآخر وضد الشيء
عن الحر كالأمر بها فثبت أن يكون أمرًا بالسكر والحر كتمعايق قول تحررك واسكن وقم واقعد وهذا الذي ذكره دلسل
على المعتزلة بحث منه وتكلف المحال والافس يجوز ذلك يجوز أن يقول الجع بين القيام والقعود ولا نسلم بضأن ضرورة
كل أمر بالشيء أن يكون ناهيا عن منتهى بل يجوز أن يكون أمرًا بضد فعله لأن يكون لا أمرًا بالأمر ولا هي والجهة التي
صحت عندها بالبحث النظري الكلامي تفريعا على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن منتهى لا معنى أنه عنه ولا معنى
أنه يتضمنه ولا معنى أنه يلزمه بل يتصور أن الأمر بالشيء من هو داخل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو
داخل عنه وكذلك ينهي عن الشيء ولا يتخطر بسببه أضداد مدحى يكون أمرًا بأحد أضداده لا بعينه فان أمرًا لم يكن ذا هذا
عن أضداد الأمر به فلا يعم ذلك من جهة من أضداده مقصود الأمن بحيث يعلم أنه لا يمكن فعل الماء وره الابتك أضداده فيكون
تركه أضدادًا للمأمور به يعجز عن ضرورة الوجود لا يحكم ارتباط الطلب بمعنى أو تصور على الاستحالة الجع بين القيام والقعود
إذا قيل له قم فجعل كان بمنزلة أنه لم يؤمر بالإيجاد القيام وقد وجدته ومن ذهب إلى هذا المذهب لم يزل مضطربًا لكثرة من المعتزلة
حيث أنكر المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك لحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا ترك ثم أضاف الواجبة
على الفور وإن فرق مفرق فقال انتهى ليس أمرًا بالضد والأمر نهي عن الضد لم يجد إليه سبيلًا إلا الحكم المحض فان قيل فقد
قلتم أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا وهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك منتهى فليكن واجبًا قلنا ونحن نقول ذلك
واجب وانما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل أغسل الوجه فليس عين هذا إيجاب الغسل جزء من
الزأس ولا قوله صم أتاها إيجاب بعينه لا سبيلًا بزمان الليل وذلك لا يجب أن ينوي الصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
على وجوبه من حيث هو ضرورة إلى المأمور لأنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجبًا من قبل دليل شرعي وأما كونه قضاءً وأداءً فعرف مناوالعرف القديم غير فارق يقال قضيت
الصلاة وأديت من غير ق وأما وجوبية القضاء فممنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع ومدى والاعذر لحديث دلالة
على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقضوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانبعاث قضاء والقضاء وإن كان
اصطلاحًا لكن ما اصطلاح عليه معنى محصل وكان مفهومًا مع الوفاء بالشرع والإجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم
بعد الانبعاث وأيضًا حديث القضاء مطلق بأن صلاة المنسية والمنام عنهما التي تؤدي بعد الانبعاث فتدر (قبل) أنالأنسلم أن
مخاطبة النائم توجب الفور (انما يلزم للأقوال كان مخاطبًا باللة لالأن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانبعاث) فانطاب
تعلقي وهو غير متعلق بالنائم (كان للطلب) المتعلق (للعدوم) فإنه تعلقي لا يلزم منه الفور (والجواب أن الكلام
في الخطاب تغييرًا) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للعدوم انما يصح تعلقيًا) فكذلك يصح أن يثنى بالنائم تعلقيًا
ولا يضربنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعلقي (بين الصبي والبالغ بخلاف الأول) التخييري (فعلى هذا لو أنبأ الصبي
بالغلاء قضاء عليه) لعدم التثنية بالأهلية في الوقت (الاستباط) واستدلوا بأضيقهم المسافر فإنه إن أدى نية الغرض
يصح ولو يؤد ومات قبل ذلك العدمين أيام آخر لا يأنم فلم أن كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه
واجب الاداء وجوبًا موعولًا لهذا يأنم بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعد منسأوين فإنه بعد الإقامة وأدراك
العدة وجوب موعولًا أيضًا في أن يأنم إذا مات قبل إدراك العدة كما يأنم بعدها ولم يأنم في الحالمين وأجاب الشيخ ابن الهمام
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب في النائم انما يجب القضاء لأدراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجبين علم ما هوذا غير واف فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع للذمة
منشغولة بحيث يكون الفعل مستقلاً للطلب الذي يقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب وبأن من عن العقاب الذي يتوقع
بالترك بعد الطلب فهذه هو نفس الوجوب عبر بأى عبارة شئت وإن كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يعنى النائم والمسافر

(الفن الثالث من القلوب الاول في اركان الحكم)

وهي أربعة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أما نفس الحكم فقد ذكرناه وأه رجوع إلى الخطب وهو الركن الاول (الركن الثاني الحاكم) وهو الخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعلم كل متكلم فلا يشترط وجود صورة الحكم اهذا القدر اما مستحق فهو ذلك فليس الا لئلا يخلو الامر فاعلم ان النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالا في الخلق فلاحكم ولا امر الا له اما النسي على الله وسلم والسلطان والسد والاب والزوج فاذا امر او اوجبه على شيء بما يجب به بل بما يجب الله تعالى طاعته لم يولد الا ذلك لكان كل مخلوق واجب على غيره شيئا كان لوجب عليه ان يقبل عليه بالاجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعته من أوجب الله تعالى طاعته فان قبل لا بل من قدر على النوع بالعقاب وتحققه حسا فهو اهل لا للاجاب اذ الجور انما تصق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله ان الله تعالى لو أوجب شيئا لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتوصل على طائل اذ لم يتوعد به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يتوعد عليه الآن العادة مارية يتخصص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرته عليه الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يتوعد عليه الذي فمن ذلك يجوز ان يكون موجبا لاعتق أن تحقق قدرته عليه فله رعا يصير عنه قبل تحقيق الوعد لكن يتوقع قدرته يحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه ان يكون عاقل بالغ ماله الخطب فلا يصح خطاب الجاهل والجهل بل خطاب المأمون والعبي الذي لا يصح لان التكليف مقتضى الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالقصد والفهم لا تكليف فكل خطاب متضمن الامر بالفهم في فهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجهل كيف يكلم ومن لا يسمع الصوت كالجمجمة ولكن لا يفهم فهو يسمع ويصنع وقد يفهم ففهم ما لا يمكنه لا يفعل ولا يثبت كالمجنون وغير المستر فخطأه محكمة لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قبل فقد جدت ان كذا التمرات والثغرات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدينية على العقلاء لا بعض أهم

وأى شيء ينوي المسافر حين أداه وعله بالعرفه هذا والعلم التام عند اعلام الغيوب (وما قبل في التلويح ان الوجوب لازم له قبله الحسن) لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقبة الحسن حق (كما هو مذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطب (فردعه أنه يلزم نبوته) أي نبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحد منا كيف وليس لنا أصل خامس) هنا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قالون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كلها من الشغل الذي كان من الشارع غير انكون الحسن عقليا وقد قالوا بغيره بعض الاحكام بالفعل أيضا (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل) بان فاعله يستحق الحسن التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذي يتوقع بالتكليف بعد الطلب وأما وجوب الاداء فبه طلب ان امتثل استحق الحسن والاستحقاق العقاب (وأورد أن الفعل لا يطلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم أن لا طلب فلا وجوب فأي شيء يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامتثال انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذ لا طلب فلا قصد للامتثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لم يصح الاقتراح بين الوجوب وبين أصالة المالك والى الذي بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الآخر وعنده بتضييق لغير وهو مختار الشيخان الهام (والجواب أن لا نسلم أن الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشيء قد يثبت في الذمة) ولا يطلب كالدين المؤجل والذوب المطار الى انسان لا يعرف ماله) فانها يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا استدلال ولا ضرر المناقشة به يجوز ان يكون هناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولأن أقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم المالموت قبله بالآلة لم لا الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتثال يتفرع على العلم بنبوته) لاعلى العلم بنبوته طلبه (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه القام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت القرم في ذمتهم فكذلك الائتلاف ومالك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك لغير محال إنما الحال أن يقل بل إن لا يفهم ففهم وأن مخاطب من لا يسع ولا عقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فمستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي يفهم التكليف في نافي الحال حتى إن الهبة لما لم تكن لها أهلية فهم لخطاب بالقدر ولا بالقول تميتها بالإضافة للحكم الذي ذمتها والشرط لا بد أن يكون ماصلاً ويمكن أن يحصل على القرب فيقال أنه موجود بالقوة فكان شرط المالكية الإنسانية وشرط الانسانية الحصة والنطقة في الرحم قد ثبت لها المال بالارث والوصية والحاجة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة انصهرها الى الحصة فكذلك الصبي مصير الى العقل فبلغ بالإضافة للحكم الذي ذمت ولم يصلح للتكليف في الحال فإن قيل فليس المصير الى العقل بالصلوة قلنا ما مورد من جهة الولي والولي ما مورد من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام مروهم بالصلوة وهم أبناء سبع وأخبرهم علموا وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف شره فصار أهلاً له ولا يفهم خطاب الشارع إذ يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخر فإن قيل فلماذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أن يفعل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس بحجة ذلك لأن انفصال الطفلة عنه لا يزيد عقله لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً لأن العقل حتى وإنما يظهر فيه على التدرج فلا يمكن الوقوف بفتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخر فنصب الشرع علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف التامى والغافل عما يكلف محال لأن لا يفهم كيف يقال أنهم أمائوت الأحكام بأفعاله في النعم والفعله فلا ينكر كزرم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يفهم محال لخطاب التكليف الساهى والمجنون والذي يسع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالاً من التام الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام وأما نفوذ طلاقه ولزوم القرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فإن قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا إذا ثبت بالبرهان استعماله خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتهى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله

آه الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالانقضاء) فإذا كان الخطابان مختلفين (فوجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والائتلاف (فتثبت الفعل حقاؤه كداعلى الذمة من الأول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب إيقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليفي (وهو وجوب الأداء فمعلم أن الوجوب شيء وجوب الأداء شيء آخر) فينصّل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا طلب في الأول) أى نفس الوجوب (بل في الثاني) أى وجوب الأداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فالتكليف التكليف وضعاً (والمطلب الوضع فتدبر) وأنت لا تذهب عليك أنه لو تم فاعلم أن الطلب على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع والمطلوب هذان دون ذلك قال مشيد أركان الأصول والفرع واقفاً لاسرار أبو القاسم سرمان غير تام أيعجز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجود السبب لا غير فهو بقيد الطلب والاسم الغار غير تامة نسبة بينهما فحينئذ لا بد أن يرجع الدليل السابق بأنه لو كان مشتقاً على الطلب يلزم في التام القوم فانه يتعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فإن فيه أخذ بعض مقدم ما تدل على دليل آخر ولا شناعة فيه وأعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تحصى أشبه أصولاً كهماء كسواهم هذا بل ادعوا أن في غير الآخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الأداء فإما يصدق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التشييق وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب أمثال التشييق حال وجود الواجب وقبلة ليس وجوب الأداء وهذا الإرادة الاختصاص به بهذا المقام فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن اليوم وقت الصوم وقبلة ليس ولا طلب فيه الصوم والجواب أن لأن السابق زمان يسع الواجب فقط ويشييق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم ترسبه لخطاب بان يصلى في وقت التشييق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدعى على ما ادعوا أن لما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض هناك وجوب التوبة وإن آخر فلا ثم فليس هناك طلب إلا لا ثم لخالفه الأمر هناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فإما بالتأخير فيه ترسبه لخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا بد من الأعلى

فانه قد يستحسن من العب والانسباط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معنا معنى تتنبأوا
 وبشكل فكم تباكم كما يقال للفضان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيسكن حلقك وان كان أصل عقله قابضا
 وهذا لانه لا يشغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد مر عليه تصحيح مخارج الحروف وغمام الشروع الثاني انه ورد للخطاب
 به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من إفراط الشرب وفي وقت الصلاة كما يقال لا تقرب
 التهيؤ وأنت شبعان ومعناه لا تشبع فتنقل عليك التهيؤ (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر بكم كون
 المأمور موجودا أو قد مضى بان الله تعالى أمر في الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرط كون المكلف سميعا قاعا والسكران
 والناسي والصبي والمجنون أقرب إلى التكليف من المعدم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا إن الله تعالى أمر وأن المعدم وما مورفانا
 نعني به أنه ما مور على تقدير الوجود لأنه ما مور في حالة العدم انذلك محال لكن أثبت الذاهبون إلى إثبات كلام النفس أنه
 لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الوالد الذي سيوجدونه لو قدر بقائه ذلك الطلب حتى وجد الوالد صار الوالد مطالبا
 بذلك الطلب وما ورأه فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير
 وجودهم فاذا وجد وأصار وما مورين بذلك الاقتضاء مثل هذا جاز في حق الصبي والمجنون فان انتقل العقل لا يزيد على انتظار
 الوجود ولا يسي هذا المعنى في الازل خطأ باننا يصير خطأ اذا وجد المأمور وأصبح وهل يسمى أمره أم لا خلاف والصحيح أنه يسمى
 به أن يحسن أن يقال فحين أوصى أولاده بالتصدق بالله أن يقال فلان أمرا أولاده وكذلك وان كان بعض أولاده مجتهدا في الطعن
 أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده اذا حضروا سمعوا ثم اذا أوصى فتصدق وصيته يقال قد اطاعوه وامتلوا أمره
 مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا مجتهدون أمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان حينئذ الله تعالى فإذا لم يكن وجوده لا أمر شرطنا لكون المأمور مطعنا متعلظا
 يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أو فتقولون ان الله تعالى في الازل أمر المعدم على وجه الإلزام قلنا نعم
 نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الواجب وملزوم على أولاده التصديق اذا علموا وبلغوا فيكون الإلزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا إلى الآخر بحيث يتغير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الأثم
 بالتأخير ولا يحدود وعلمه من ههنا زعم المصنف أن المطلوب في الطلب الحقى لكن تنوعه على ما فيهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم
 أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والعصاة رضوان الله عليهم مجتهدين لا وأمر الالهة فان
 الامتثال يقع المأمور به كالمأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لزم الأداء في الوقت السابق على
 الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن شكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله
 بالمبادرة إلى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المضيق في الصلاة إلا على أقل القليل من المكلفين إلا تبين
 بالفعل حال التضييق والقاضين ولعلمهم بلزومه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطباب لانه من مطارح الاذكياء قول فيها
 أقدم كثير من المهرة والله تعالى وإلى السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الأداء فعل الواجب في وقت المقدرة
 شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغير الآخر فيقبل الواجب بنفس الوجوب وواجب الأداء فهذا معنى الأداء
 غير ماسبق (وقيل) الأداء فعل (ابتداء) كالتحريم عند الحنفية وركعة عند الشافعية في وقته المقدرة بدخل ما شرع
 في الوقت وأتم خارجة (ومنه) أي من الأداء (الأداء وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدرة شرعا (ثانيا للخل) واقع في الفعل
 الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبا واختلف فيه قيل مندوب لان الصلاة الواجبة قد غفلت فلاحه لا وجوب مرة
 أخرى (والاصح أنه واجب) انا كان الخل أداء ما عكراه مخير كترك الواجب لان الامة بقيت مشغولة بهذا الواجب
 المترط فلا بد من أدائه وإذا لم يعرف قربة الأفيضين صلاة فوجب الصلاة لكون الواجب مؤدى فتشكون هذه جارة الأولى التي
 وقعت فرضا خلافاً إلى السير فانه يقول الثاني يصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعد) أي فعل الواجب بعد
 الوقت المقدرة شرعا (استدأ) كالمفات عدا وهو ما يمكن من فعله كالمسافر أو لم يمكن لما منع شرعا كالحضير أو عطل كالنوم
 فعلى هذا العادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدرة هناك (قسمة) إلى الصبي بعد الفاسد قضاء مجاز فانه وان

والإيجاب حاصل ولكن بشرط الوجود والقدرة ولوقال الله صم غدا فقد أوجب وأزيم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه مازم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم به) وهو الفعل الذي يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية والدخول تحت التكليف بشرط الأول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقديم والباقي وقلب الإجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يجعل تكليف ما لا يطاق فلا أمر بالعدم ومن يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأمورا به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأمورا كافي الحالة الثانية من الوجود لاختلاف نفسه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا للبعد أصلا باختباره إذا لم يجز تكليفه بذكر كتابه عمرو وشياطينه وإن كان حدوثه ممكنا فلهن مع كونه ممكنا مقدور المخاطب الثالث كونه معلوما للأمر معلوم المميز عن غيره حتى يتصور قصد له وإن كان يكون معلوما كونه مأمورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتنال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا شرط لبدأن يكون معلوما وفي حكم العلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بأن تكون الأدلة متصوبة والعقل والتبكي من النظر حاصل حتى أن ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح إرادته ليقاها طاعة وهو كثر العبادات ويستثنى من هذين شيان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف الموجب فانه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به والثاني أصل إرادة الطاعة والإخلاص فانه لو اقتضت إرادته لا تقتضي إرادته في الأصل وتسلل وينشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الإجناس وأعدام القديم وإيجاد الموجد وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لا زعم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعدة عند من غير قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وإنما يكون مأمورا قبله والآخر أن القدرة الحادثة لا تأتسرها في إيجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرته الله تعالى واختاره مع كل عبده وعند مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غيره وقته الذي وجب انعامه فيه بالأحكام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الآداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الآداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غيره وقته ثم إن هذين التفسيرين لا دام الآداء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء عتلى غير معقول والتفسير الجامع ما قاله الإمام فخر الإسلام الآداء تسليم عين الثابت بالأمر كالمادة في وقتها وتسليم عين المقصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر كالصوم للصوم والقدرة في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المقصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعرفات كما هو أدبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع ٥ تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا) لا بدل دعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الإمام فخر الإسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خبره في وقت الآداء فلا يلزمه الآداء إلا أن يقط خبايا بالتعيق للوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب إلا ما دمو سعا أيضا وان تعلق الخطاب في أول الوقت فإن الشارع وسع إلى آخره فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بأن التوسع ليس الاعتد عدم الظن بالموت تفسير للصص فلا بد أن من دليل والقول بأن المعصية لفساد العزيمة كالعزم قوله الواجب وإن كان أقرب من الأول لكنه غير صحيح إذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم إلا بالتلذذ الجائز ومن ههنا ظهر ذلك فسادا في الخامسة أقول فيه دليل على أن الآخر الذي يتعين السببية وينضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع وأبعد من أن المكلف فالموت يجعل البعض كالاتهي وذلك لأن هذا أتأويل لا يسم من غير موجب مأمور فكيف مع مخالفة كلامه بل هذا الإمام فخر الإسلام ثم رد عليه أنه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر عظم السلامة لأنه عند الموت تتحقق الواجب بالوقت حين التضييق وجوب الأثم ولا يتجه الجواب بأن لو قيل إن الأثم اختيارا لم يترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لأن الموت جعل البعض كلاما مع أنه يجري

على هذا ثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تجعلنا مالا لظاعة لئلا يدفعه فانه مندفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا فمن اتعب بالتكليف بأعمال تكاد تنفض الى هلاك كمثل شتمه كقوله ائتكمكم أو أخرجه من دياركم فقد يقال جمل مالا لظاعة به . فالتأخير المأمور المأمور ضيف الدلالة في القطعات الثاني قولهم ان الله تعالى أخبرنا ان الجبل لا يصدق وقد كلفه الايمان ومعناه ان يصدق بمحمد اذ جاءه وبما جاءه . انه لا يصدق فكيف امره ان يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف ايضا لان الجبل امره بالايمان بالتحديد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ يمكن هو مجنون فمكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا فالعقل يشع المعارف ولا يغيره فاذا علم كون الشيء مقدورا لشخص ويمكنه من ومتروك لمن جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محال لانقلب العلم جهلا ويخرج عن كونه ممكنا مقدورا وكذلك نقول القسامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتها هذا وان أخبرنا أنه لا يقبلها بتركها مع القدرة عليها بخلاف خبره محال اذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحال ما لم يصحته أو لعناؤه وللفسدة تتعلق به أولا انه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصحته اذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة غاشين وأن يقول السيد لعبد الامعي اصبر وقل من امش وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل ايضا اذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين لضبط ماله في بلدين ومحال أن يقال أنه يتمتع للفسدة أو منقضة الحكمة فان بناء الامور على ذلك حتى الله تعالى محال اذ لا يقع منه شيء ولا يجب عليه الاصل ثم في خلاف فيقول في العباد واحد والفساد والسفه من المشقوق يمكن أن يتمتع بذلك مطلقا والمختار استحالة التكليف بالمحال لا قصه ولا للفسدة تشابهه ولا لصحته اذ يجوز أن ترضى من لا يطلب ولكن للتجبر لا للطلب كقوله تعالى كونوا جماعة أو حديدا وكقوله كونوا قردة غاشين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا يعني أنه يطلب من المعدم ان يكون بنفسه ولكن بمنع لعناؤه اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوما لكلف بالاتفاق فيجوز أن يقول تحرك اذ التحرك مفهوم فلو قاله تحرك فليس بتكليف اذ معناه ليس بمقول ولا مفهوم ولا معنى في نفسه فانه لا يفتقد مهمل فلو كان له

فما اذا نظر الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يصح لانما تحصل الموت سببا لتركه باختار في وقت كلفه وكذا لا يجبه الجواب بان ما عمل البعض كالاغما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت مجرد كلفه واما التلذذ فلا يخبر ان ظهر نذبه فالموت اولى من التلذذ هذا لظن هو ما قلنا ان لا امر أصلا (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (وقعه في وقته فالجهر على أنه اذ اصدق حده عليه) فانه فعل في وقت المقدرة شرعا (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداة قبله قال الشيخ ان الهمام هذا مستعدان قال وجوب نية القضاء والا فإلزام لغلط (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخرقاه بأن قطع القصد مخالفة الأمر (فاذا بان الخطأ (وفعل) في الوقت (فهو اذ اتفاقا) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقت المقدرة شرعا كان قبله حتى أمم بالترك فنه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي وبين هذه الصورة (زين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضمن من كل وجه) فلا بد من الأدوم لا القضاء (بخلاف الثاني) فانضم الفرق (فتأمل) اشارة الى أنه لا ينبغي ان عليه القاضي موجودة ههنا ايضا في ضرورة وقت شرعا ما قبل الظن والاولا أمره بالتأخير فالحق اذن على القول بالامر أن يقولوا التلذذ معتبر ما لم يظهر الخطأ اذ قد ظهر على الحكيم الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن آخر مع ظن السلامة مات غافا فالتحقق أنه لا يصح) وان قيل بالعصيان (اذ التأخير) فلان السلامة (جائز ولا تأخير بل الجواز والاقول بان شرط الجواز أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه واذ مات غافا فقد مات بشرط الجواز التأخير فينبغي أن يائمه ورواه يلزم حينئذ التكليف بالحاصل اذ لا تعلل سلامة العاقبة واما التلذذ فهو متحقق في هذه الصورة فقل اعتبره جازا التأخير فلا يائمه وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتع وفيه ما فيه فانه وان يكن تكليفه لكنه اباحة ولا باحة في المتنع وأشار المصنف الى ضعف هذا الذي يقول (الا لعله) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه إلا مردون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً فضلاً عن التكليف هو الخطاب بعينه كافة وما لا يشهه الخطاب لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً لتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاه طاعة فإذ لم يمكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاه الطاعة متصوراً معقولاً إذ يستحيل أن يقوم بذات العقل طلب الخياطة من الشخص لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أو لا وهذا غير معقول أي لا وجوده في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل وأحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب أحداث القديم وكذلك سواد البيض لا وجوده في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يمتنع قيامه بالطلب لعدم المطلوب فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان يشترط أن يكون موجوداً في الازهان أي في العقل حتى يكون ابتداءه في الاعيان على وفقه في الازهان فيكون طاعة أو امتثالاً أي احضاراً لمثال ما في نفس الطالب في الامثال في النفس لا مثاله في الوجود فإن قيل فإذا لم يعلم المأمور من القيام تصوراً أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب معنى على الجهل وربما ينشأ بالجهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى • فإن قيل فإذا لم يؤثر القدرة الحادثة في الابداع وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً على الإطلاق قلنا نحن ندركه بالضرورة بفرقة بين أن يقال للقاعد الذي ليس بمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطعم السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو اقلب السواد حرة والضرورة فرساً لأن النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنهم أترجع إلى تمكن وقدره بالإضافة إلى أحد هذه الاوجه مردون الطاعة ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة وقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يستكشف في هذا وذلك حاز أن نقول لا نجد هنا مالا طاعة لانه فان استوفت الامور كلها فأي معنى لهذا الادعاء أي معنى لهذه التفرقة الضرورية ففرضنا من هذه المسألة تغير موقوف على الصحن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجهة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل اقسامه بالجملة يكون أغص (مسئلة) كما لا يجوز أن يقال اجمع بين الحر كذا السكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان التهاهما معاً كالجعم بينهما فان قيل لو توسطت منوعة متعصبة

(يقضى) هذا القول (التصير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أي التصير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع قدتر) فان التوسع يقضى أن يتغير المكلف في التأخير وهذا التصير يقضى أن يحتاط ولا يؤثر فاذن لا بد من البناء على الظن بخاز التأخير فلا يتم • فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترتل فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وحذرت له وليس فيه التصير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لم الز بادع عليه وكان التأخير جازاً في وقت دون وقت وتخييراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا رفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير يقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاحراز الترتل • عدا من غير عذر إلى أن يعرف وهذا رفع حقيقة الواجب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العر كالج فبعضي) بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فإذ (وبن غيرة) أي غير ما وقته العر وهو الواجب الموسع (فلا بعضي) بالتأخير مع ظن السلامة وان مات بفائة (ليس بسبب لان الواجب مشترك) بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الواجب فبني أن بعضي في الثاني أيضاً (وعذر القباة عام) فهم ما قبل عذر القباة في الموسع قبل في العمري فلا فرق (وقته ما فيه) فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العر كالموجب فيه يقضى أن بعضي بالتأخير عن العرف إذا أخر الج مثلاً ومات فإذ فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو مات • والارفع الواجب بخلاف الواجب الموسع فإنه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حيث ينبغي أن لا بعضي فيما اذا ظن الموت أيضاً الواجب وجوب الاداء مفرقاً في الموسع فلا يتم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا ينفصل أحدهما عن الآخر فإتم بالترتل • هذا والله الغفور الواسع يغفر لمن شاء ويعذب من يشاء (مسئلة) • احتلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فصر عليه المكث ويجرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حفظ الاصول من هذا ان يلم
 أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهي عن الشدين فانه محال كالأدوم يجمعهما فان قيل فبقوله قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر
 بالموت في الفرج الحرام التزويج ان كان به علمنا فخرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتئام فذلك
 في الخروج من القصب بتقليل الضرر في المكث كتكره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالإضافة الى أن عظمهما كما يصير
 شرب الخمر واجبا في حق من خص ببقعة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في الخمصة وفساد مال الغير ليس حراما عليه ولذلك
 لو أكره عليه بالقتل وجب وأحال فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسد في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي المدون ان يجب
 على المضطر في الخمصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رعى الى صف الكفة ما روهو مطيع به فان قيل فالأصبي
 في الخمر الفساد كان حراما لا زوم القضاء فلم يجب وإن كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم يصح به قلنا عصى بالوالمفسد
 وهو مطيع بتمام الفساد والقضاء يجب بأمر محدد وقد يجب عاهو طاعة أذا أتق السهل ولم يقط القضاء بالصلاة
 في الدار الموصولة مع أنه عدوان بالقضاء الضمان فان قيل فلم تنكره على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصى ولو
 خرج عصى وأنه التي تنقص في هذه الورطة حكم العصيان ينصب على فعله قلنا وليس لأحد أن يلقي بنفسه في حال تكلف
 ما لا يمكن فمن التي تنقص من سطحه فانكسرت رجله لا يصح بالصلاة عدا أو انما يصح بكسر الرجل لا بتبكي الصلاة قائما
 وقول القائل ينصب عليه حكم العدوان ان أراد به أنه انتهى عنه مع الهوى عن شدة فوهو محال والعصيان عبارة عن
 ارتكاب ما نهي قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف يفرض الهوى عن شدة فوهو محال والعصيان عبارة عن
 تكليف ما لا يطاع عقلا فلا يمنعه شرع القول تعالى لا يكف الله فسدا لأوسعها فان قيل فان رجتمه جاب الخروج بتقليل الضرر
 فما قولكم فمن سقط على صدره صبر محفوف بصيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحتة أو انتقل قتل من حوالة ولا ترجع فكيف
 السبيل قلنا يحتمل أن يقال مكث فان الاشتغال فعل مستأنف لا يصح الأمن حتى قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي البشر وأنباءه (أو) هو (مما وجب الاداء) ولم يرد به أن ما يحصل
 به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والام يجب القضاء على تأم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحاضر والسافر بل أراد
 بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الفحل في غير الوقت ثبت بسبب يجب به
 الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد وغير الاسلام وشعر الأئمة والخناينة وأهل
 الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو)
 الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو غيره (كأهو الظاهر) من كلام الأئمة فانه أطلق الامام غير الاسلام وشعر
 الأئمة القول فيه (لا كذا ان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بل يجب صوم
 الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (اداء) (سواء) لصوم الخميس وهذا ان البطالان
 (وهذا) الاستدلال (التي اتمه وادعوا) الى الحنفية (الانتظام اذ) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره مما وجب
 عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال أحاد من الناس فانتكس أصحاب الأيدي
 الطولية في العلوم ولو كان ادعوى هذا المباحثا في واجب القضاء الى دليل زائد وحكمه وجوب قضاء كل واجب كالجمعة
 والعيد وتكريرات التشريق (وامثل مقصودهم أن المطالبة بنبي تمنع من مطالبة مثله عند قوله) لا بأن يكون القفظ دالا
 عليه بالمطابقة أو التضمن (فاجاب الاول) هو (الاجاب الثاني) الذي هو المثل وتحققه أنه لا شأن لاجاب الاداء وجب
 ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب ولا يطلب بقاءه. هذا الفعل انما هو لغير دفع هذه الذمة عن
 الاشتغال وإذا وقع الفعل بيق هذا الاشتغال والضرورة فاضية بله ان كان به مثل مستثمل على المصلحة التي اشغل علم الاصل
 كاف في تفرغ الذمة وطلب الاجل تقررها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بدخول الوقت هو الوجوب الذي كان قبل
 الخروج وطلب بقاء ذلك الفعل في الوقت لتفريق تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند ذوات الاصل
 تضمن المطلوب لا زوم واقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرها بهذا الصوم الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال بغيره إذا ترجح ويحتمل أن يقال لا حكم له أنه إلى فيه فيفعل ما يشاء لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فيبقى على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد دخوله واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف الحال في حال **(مسئلة)** اختلاف في المفتضي بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المفتضي به الإقدام أو التكلف وكل واحد كسب العبد فالأمر بالصوم أمر بالتكليف والتكليف فعل يثاب عليه والمفتضي بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضمن أضعاده وهو الترك فيكون مثاباً على تركه الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضي التكلف فكون فعله و قد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكر الأولون هذا وقالوا المنتهي بالنهي مثاب ولا يثاب إلا على شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة إذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الإعدام بالقدرة وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الأمر فيه منقسم أما الصوم فالتكليف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد ذهبي عن فعله ما فاعاقب فاعلها ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كسب الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنتهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا يصدر منه الغواش ولا يقصد منه التلبس بضدها **(مسئلة)** قتل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والهيمه لأن الخلط ثم في المكلف لافي المكلف به فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في المجنون والهيمه معدوم والمكره يفهم وفعله في حيز الأمكان إذ يقدر على تحقيقه وتركه فإن أكره عليه أن يقتل جاز أن يكفر ترك القتل لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك وإن كان على وفق الأكره فهو أيضاً ممكن بأن يكفر بالسيف على قتل حبة هبت بقتل مسلم أذ يجب قتله أو أكره الكافر على الإسلام فإذا أسلم يقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة أن ذلك محال لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه فلا يوجب له خيرة وهذا محال لأنه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حبة فوجب قتل الحية وإذا أكره على إراقة الدم فوجب عليه

غيره فزوري البطلان ولا مخرج عليه بل البرهان بما يقتضي خلاف ذلك فإنه لو يكن الاشتغال الأول بأقاصطروب التضرع بالمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عا دة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الأصل كما تنهيه الضرورة الغير المؤقتة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من تأم عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن ذلك وقتها وإد الشجاعة فإن صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الأصل ما يستلزم العفو والكسبة ولا يبق على الذمة شيء أو يبق على الذمة بما كان أو يبق معصية لا غير لاسبيل إلى الأول والالمساوجب الجار ولا إلى الثالث فإن المعصية معصيتان معصية التصبر عن الوقت هي ثالثة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المفسدة ودمن الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقف من الشارع قلته بمانظن الشئين متماثلين وفي الواقع لا تتماثل كركهات العصر وقت الاعرار وأربع أخرى غير هذا في الوقت وموسم آخر رمضان وأول شوال فبما حرفة التماثل إلى نص فإن كان معرفاً للتماثل على طبق ما لا يأتي منه العقل يسمى مثلاً معقولاً ويطلبه علة يقاس عليها الأمثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة كما يستعني المسافر والنام غيرهما في حق المسئلة وهم وعلى المكتوب أن المطالبات المندورات وإن كان معرفاً للتماثل بين الشئين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل باني عنه يسمى مثلاً غير معقول كالغلبة للصوم في حق الشئ الغافي وإلى ما ذكرنا وأشار بقوله (نعم) معرفات القضاء مع مثل معقول أو غير معقول (ب) بل يجب (أن تكون غير) أي غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعروف (أو قياسا) فالخاسرة إلى معرف القضاء أعني معرف المثل لمعرفة أن الاشتغال الثالث يزول باتيانها. هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فتقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فأنهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لا أن الفرق بين القضاء مع مثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعها فإن الاداء كما كان معرفاً للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وإن طلب الأمر من متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولاً أو غير معقول وبأن لا أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أم لا وبأن أيضاً فساد

أوراقه الجهر وهذا ظاهر ولكن فيه غرور وذلك لأن الامتنال إنما يكون طاعة إذا كان الاتباع له باعث الأمر والتكليف دون باعث الإكراه فان أقدم الغلاص من سيف المكره لا يكون مجبداً على الشرع وإن نسيب بداعي الشرع بحيث كان يفعله ولا الإكراه بل كان يفعله أولاً كرمي تركه فلا يمنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرهاً وإن وجد صورة التقيف فثبتته له هذه الدقيقة **مسئلة** ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصله الأمر بل يتوجه الأمر بالشرط والشرط ويكون مأموراً بتقديم الشرط فيجوز أن يطلب الكفار برفع الإسلام كما يطلب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والمحدث بتدبير الرسول بشرط تقديم الإيمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي إلى انكشاف ذلك والخلاف أحاق بالجواز وأحاق الوقوع أما الجواز العقلي فواضح إذ لا يمتنع أن يقول الشارع بنى الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجمعها أو بتقديم الإسلام من جعلها فيكون الإيمان مأموراً به لنفسه وليكونه شرطاً للسائر العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجمع وقال كيف يؤمر بعمل لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فإذا وضوءاً توجه عليه حينئذ الأمر بالصلاة قلنا ينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جمع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لأنه لا يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الإجماع وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالكيفية بشرط تقديمه ولا بالكيفية بل بهمة التذكير أولاً ثم بالكيفية ثانياً وعلى هذا الترتيب وكذلك السبي إلى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الأمر به إلا بالخطوة الأولى ثم الثانية وأما الوقوع الشرعي فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفروع بالمؤمنين كالخصص وجوب العبادات بالابرار والعقبن والأصحاح والطاهرات دون الخبيث ولكن وردت الآية بمخاطباتهم وأدلته ثلاثة الأول قوله تعالى ما ملكتكم في سقر قالوا لنكلمن المسلمين الآية فأخبر أنه عنهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في معرض التنبيه عليهم بما جاع الأمة وبه يحصل التحذير إذ لو كان كذا لمكان كقولهم عذبنا بالخالقون وموجودون كيف وقعد عطف عليه قوله وكان كذب يوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلط بإضافة ترك

ما يؤمر أن هذا مختص بنسب الوجوب المنقّل عن وجوب الأداء كما قرئنا سابقاً وهو فاسد بوجه آخر إضاهوا أن الصوم لا ينفذ وجوبه عن وجوب أدائه في غير المندور (وما يجاب به في المندور أن مقتضاه) أي صم الخبيث (أمران الصوم وكونه في الخبيث فإذا عجز عن الثاني) أي عن كونه في الخبيث (بقوته في اقتضاؤه الصوم مطلقاً) فان انتفاء المقيد لا يلزم انتفاء المطلق وإنما لم ينعقد انتفاء صوم الجمعة وإنما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخبيث فيقتضيه (ففي غاية السقوط إذ لا وجوب إلا بالقيد) فالطلب بصوم مقيد بكونه في الخبيث وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلبه (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد بالزمن وجوب المطلق مطلقاً) عن القيد (بل فيه) فقط هذا ولو لم يكن كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخبيث مطابقة تقريره لثلاثة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات ترجع إلى ما سبق له ولم يرد عليه شيء وقد يقال إن المبني عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الأداء من لا فلا فلي هذا يمكن تقرير الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل ففوات المقيد لا يفتقر هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكمل لا يتم تأخير فاته حينئذ صار كسائر المنسوبة فلا يأتى بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأميم فغير مديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجباً كالنكاح ونحوها ونوع يكون مندوباً ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملًا بالنوع الأول والحاصل أن الوقت ليس شرطاً لوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل إنما هو مكمل لتكميل ما يجب لو لم يكن الواجب معه بكونه ناقصاً موجباً للأتم وإنما يجوز الأداء بعده لأنه قد وجب التكميل وقد فوت مع القدرة عليه فهذا التكميل كسائر الكمالات بهذا الوجه ثم أنه لا يذهب عليه أنه لا يتم هذا الاستثناء بمقتضى ما علقنا سابقاً وكذا لا يتم ما استدلى به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفتقر بقواته إلا بالاستثناء بمقتضى ما فافهم (في) قال (شرح) المختصر هذا المسئلة مبني على أن المقدّم هو المطلق والقيد) أي مجعوعهما (وهما يتعدان وجوداً والخراج) فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطلوباً في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) ويستند يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغلط بترك الطاعات كالأجور أن يغلط بترك الساحات التي يحتاج إليها فان قيل عيوب الأتربة الصلاة ولكن لا خراجهم أنفسهم بترك الإيمان عن العلم بفتح ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها أنه تركه لظواهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بفتح ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا إن المؤمن المصلين الثاني أن ذلك موجب للتسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحفورات وبين من اقتصر على الكفر لان كلهما استويا في إخراج النفس بالكفر عن العلم بفتح المحفورات والتسوية بينهما خلاف الإجماع الثالث أن من ترك النظر للاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الإيمان لأنه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والأيمان فان قيل لم ترك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفهم عما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا تركه لا بدليل ولا دليل النصم الغليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرا ولا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعفه العذاب فآية هي في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا كن جمع بين الكفر والاكل والشرب الغليل الثالث انتقاد الإجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتقدهم اذ قالوا لا يتصور العباد مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضا الصلاة عليه مع استحالته فعليه في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو سلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر لمعوق على تركه لكن اذا سلم في له عساف فالاسلام يجب ما قبله ولا يعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة لم يجب الا بشرط الاسلام الذي هو شرط الوجوب هو عينه مسقط فلا استدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من يجب الزكاة الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقرار الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العقوف وليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دللت على عقاب الكافر المتعاطي لله واسباب وكذا الإجماع على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولى وموشوش الدين وبين كافر ترك شيئا من ذلك فاذا كرناه أولى فان قيل فلم وجب القضاء على المرتدون الكافر الاصل

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوباً فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا انما من بعد واحسان الى من باي عنه فان كون المطلق والقديم متغيرين في الخارج لا يوجب ان يكونا مطلوبين امتثالا ولا ان يشتاقا للذة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً باشتاق للذة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون الجميع بشرط الاجتماع في الذة. المطلوب باذات الشرط فعند انتفاءه لا يبقى شيء في الذة فالحق واجب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان تكون الذة مشغولة بهذا الامر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان تكون مشغولة بهذا وبطلقة فعند انتفاء القيد يفوت الشغل الواحد ولا يفوت شغل الذة مطلقاً بل نقول الاتحاد انما يقضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا الزوم بين انتفاء الاشتغال ولا ينافي ضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وتوحيده في الذة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى الاتحاد الجنس والفصل وتعارفهما لا يصح فيها نحن فيه اذ (الشبهة ناظر في زمان) فلا يصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (والتحاد مقولة متى بالظروف) غير صحيحة عند الجسدان (وان صح) بناء على الاتحاد العرض والعرض المتصديق العروض (فلا يلزم من انتفاء فردتها) أي من مقولة متى (انتفاءه) أي انتفاء الظروف الذي هو معروض الحقوة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب انتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبإتقاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قرره لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو موضح في موضعه وانتفاء الفصل لا يتبع حصة الجنس قطعاً تدبر وأنصف وقد يقال مقصود أن الواجب تنف البتة وهو مدفوع وما امر واحد يصدق عليه هذا القيد ويعبر عنه به وأمران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فلي الثاني هناك أمران مطلقان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا الإردم أورد المصنف لكن رد عليه ما قد مرنا اذ في الشقين النزاع باق أماغى الثاني فيجوز ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فلا اشتغال بل ائلى فليجب القضاء بايجاب آخر وأماغى الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

فإنما القضاء واجب بأمر محدد فينبغي فيه موجب الدليل ولا حاجة فيه إلى تعذيب القضاء على الحائض ولم يؤمر بالآداء وقد يؤمر بالآداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعتذر الفقهاء بأن السر قد اقتضى التزم بالإسلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعف فإن ما ألزقه الله تعالى فهو لازم للتمتع العبد أو لم يلزمه فإن كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلتزم بالعبادات وترك الخطورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الأول في الأسباب) اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لأسبابه انقطع الواسطه الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر مخصوص نصبا أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونفى بالأسباب ههنا انتهى التي أنشأ الأحكام إليها كقوله تعالى أقم الصلاة لذكرك الشمس وقوة تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكررن العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فإن ما يتكرر الوجوب يتكرر خبره وإن يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالصلاة لا يلحقه أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى وثقه على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالمهمات فلا حاجة إلى إضافة التي سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الإيمان والمعرفة الأدلة النصوية وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا يجب الحج لأمر واحد وأحدوا الأعمان معرفة فإذا حصلت دامت والأمر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فمثل الأموال والأضياع وحرماتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبسيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسبابا للأحكام إما ضاحك من الشرع فله تعالى في الزاكي حكان أحد هيا وجوب الحد عليه والثاني نصب الزاكي سببا للوجوب في حقه لأن الزاكي لا يجب الرحمة لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذميه هل يبقى ويقع المقدس الآخر مما لا ذم ولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولم يمسح فقط زوال بفعل القضاء عاين الحسنات بذهبن البشائر فافهم واستقم (وتوفى مختارا الحنفية بنذر اعتكاف ومضان إذا) صام (أو لم يكتف به حنن يجب قضاءه بصوم جديد) فلو كان السبب الأول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولو وجبه النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف وأما ما لا ذم لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن إذا الصوم الرضا في المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد القائل بالسبب الجديد أيضا لأنه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن إذا الصوم الرضا في المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التوفى بغيره عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد في أن جاء (والجواب أن نذرا الاعتكاف كان موجبا) أى الصوم (لأنه شرطه) بقوة عليه وأنه الصلاة والسلام لا اعتكاف إلا الصوم وروا الدار فخطى والبيهي وجهه التقادير واجب المشروط موجب لإيجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما نفع وهو وجوبه فيه) أى هذا النذر (فما زال) المانع وبقي النذر موجبا لاعتكاف مطلق على التمسك بغيره شرطه الذي هو الصوم (ولما ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الإمام فخر الإسلام نوع الغنا وبما ذكرنا كفاية ثم هننا إيراد ما لا بد من ذكرها وجعلها على ما ظهر لهذا العدد الأول أن لا ينال اشتراط الصوم المقصود في التذكير والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان خلافا للنذر لكان حاصلا نذرا لاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشرط وهذا غير مشروع بل محال فلا يشهد النذر وإن قبل التذير غير المشروع مع كافي صوم العبد قلت ههنا الصوم مشروع بأمره غير مشروع وعوضه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالإتيان في حق الصيامات كلها وبغيره منفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فإنه نذر معصية أو أمر مستحيل وعلى الأول فينبغي أن يصح القضاء مع أى صوم كان لأن النذر لم يوجب الأعي هذا هو الجواب عنها أنه يبعد إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرط في الاعتكاف كيف وحديثه يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لأن مطلق الصوم مشروط والنذر بالشرط نذر بالشرط لكونه مقصودا فالنذر يقتضى وجوب الاعتكاف والصوم معان هذا الوجه صلا الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجباً ليعمل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أو ودنا في هذا القطب وذلك يجوز تعليقه ونقول نصب الزاعلة للرجم والسرقة لقطع لكذا فالاواط في معناه في نصبها في سباسبها والنباش في معنى السارق وسبباً في تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الجدل الذي به يزع الماهمن الشرع وحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسر لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ونزع الماء بالاستعانة بالاحسل ولكن لا بد من الجدل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع واللفظ على أربعة أوجه الوجه الاول وهو اقر بها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة الباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المرذ في نفسه صاحب سبب والمرذ صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فيحصل الهلاك عنده لانه يسمى سبباً الثاني تسميتهم الرمي سبباً لقتل من حيث انه سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم الابه الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملاك النصاب هو سبب الركن كدور الحلول مع أنه لا بد منها في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم له ويقالون هذا الجدل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا توجد الحكم اذا تهايل بل يجب الله تعالى ونصبه هذه الاسباب علامات لظاهر الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهره فتشابهت ما يحصل الحكم عنده

الفصل الثاني في وصف السبب الصحة والبطان والفساد اعلم ان هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى وأما لاه في العبادات تختلف فيه فالجميع عند المشككين عبارة عا وافق الشرع وجب القضاء ولم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجراً وأسط القضاء حتى ان صلاته من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المشككين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجباً لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن إيجاب الصوم لأنه لم يكن موجباً بنفسه للصوم وانما وجب ضروره وتوقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يجب صوماً آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره بصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضاً يمكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعلى في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنة الصوم الشهرية فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقاً عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا يجب الشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يقطع عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الأداء وروايل سبب الوجوب واذا وجب فأنما وجب إيقار الاعتكاف بالاذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصلة الى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الادامات فزعم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار الى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا تخلف) الذي هو القضاء (في حكم الامس) الذي هو الاداء واذا جاء الاداء في الامس جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شهر رمضان والامتناع فكيف يصح في القضاء والامتناع تقويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم ممتنعاً وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم ان يصح في صوم الكفارة والمنذور الا آخر والجواب بانته التوفيق أن لا نقول بشرط الصوم المقصود وانما نقول بشرط الصوم والمنذور بالشرط يتضمن النذر بشرط المقارنة فالنذر بالاعتكاف فان موجباً لهما الا انه لم يظهر أثر في الصوم لكونه واجباً بنفسه وإيجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافاً فوجب لكن مقارنة الصوم الشهر المبارك والا كان إيجاب الشرط من غير شرط فإذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصوم بإيجاب النذر كما كان فيشترط لا يحتاج الى إيجاب صوماً آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فله بقي الاعتكاف في ذمته مطلقاً عن مقارنة صوم فوجب النذر صوماً آخر مقارنة لاه والاعاد المحذور المذكور من وجوب الشرط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فهو جوبه بأمر مجرد فلا يستحق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته
بأنقاذ غير يؤق صلاته صحيحة عند التكلم فاسدة عند الفقه وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذ المعنى متفق
عليه وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منسوب لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه يقال أنه صاع وإن تخلف عنه مقصوده
يقال أنه بطل قاله المجل هو الذي لا يثير لأن السبب مطلوب آخره والصحيح هو الذي أثر والفاسد ما أدى الباطل في اصطلاح
أصحاب الشافعي رضي الله عنه والعقد ما صحص وأما بطل وكل باطل فاسد وأوجنه أدت قسما آخر في العقود بين الطلآن
والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد منعقد لأفاده الحكم لكن المعنى بفساده أنه غير مشروع وصفه والمعنى
بأنفساده أنه مشروع بأصله كاعتدال بأنه مشروع من حيث أنه يسع ومنوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض
فأقصى هذا درجة بين الممنوع بأصله وصفه جميعا وبين المشروع بأصله وصفه جعافا لوصفه هذا القسم لم ينشأ في
التصوير عنه بالفاسد ولكنه ينزاع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سيؤد كره

(الفصل الثالث في وصف العبادات بالأداء والقضاء وإعادة) اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء وإن أدى بعد خروج
وقته المضيق أو الموسع المقدس في قضاء وإن فعل مرة على نوع من التخلل ثم فصل ثانيا في الوقت سمي إعادة فلا إعادة لسم لئلا
ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى للتفرق بينين أحدهما أنه ألغى على ثلثه في الواجب الموسع
أنه يحترم قبل الفعل فلا أثر عصى بالتأخير فلا أثر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة
الغن وهذا غير مرضي عندنا قلنا انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالمعلم أنه يعيش فينبغي أن ينوي الأداء أعنى
المريض إذا أخر إلى آخر السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني أن كان كاد على الفور عند الشافعي رحمه الله فلا أثر
ثم أدى فلا يزعم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير تعيين وإنما وجبنا
البداء بقربة الحاجة والأفاد في جميع الأوقات موافق لوجب الأمر وامتناله وكذلك من زعم قضاء صلاة على الفور فلا أثر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشئ يرفع به قلق القلوب ويانه عليه عسى الله أن يهدي به الطالين
(مسئلة • مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلق أي سببا) كان
(أوشتر طائرا كالضوء أو عقلا كترك الشدة أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب
فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو يختار ابن الحاجب (وقيل لا لوجوب) لشي من المقدمات
(مطلقا لأن التكليف به) أي الواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدى إلى التكليف
بالحال) إذا شئ بدون السبب والأشترط محال لا يقال المحال ليس إلا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا
لا بالواجب مطلقا فإن الصلاة بدون الوضوء محال إلا الصلاة المطلقة لا تقول التكليف بالواجب أماما فإن المقدمة فهو المدعى
أو مطلق بحيث يصلح للقارنة وعدمها فثبت ذلك التكليف تكليف بما يتناول المحال فالحال مكلف ولو يجوز بوجه ظاهر جدا فلا
أو مطلق بحيث يصلح للقارنة وعدمها فثبت ذلك التكليف تكليف بما يتناول المحال فالحال مكلف ولو يجوز بوجه ظاهر جدا فلا
تفضل (الأثرى بحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالاجماع) أي قد أجمع على وجوب
أسباب الواجب وحرمه أسباب الحرام ثلاثا بوزن التكليف بالحال لأن هذا المقدمة ثبتت بالاجماع ولعله أنه قد ثبت بدليل
آخر مفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بما يجب بذى المقدسة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم
التكليف بالحال وإنما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا بل نفس الأمر وهو غير لازم إذ يجوز
أن يكون وجوبه بغيره (بالنظر إليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب متوقفا لا حال
عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفا بالحال (فإن قلت) كيف ثبت المقدمة وهي غير مأمورة إذ (لا يلزم
الامر صرحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد) من وجوب المقدمة (أنه) أي الأمر بالواجب (يستتبعه) أي الأمر
بالمقدمة فهو واجبه وجوب الواجب ومأمورة بأمرة (وهو معنى قولهم يجب الأمر بالشرط يجب الشرط ولهذا لا يلزم
الأمسية واحدة) إذ أنك الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الأصل) بالذات (لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب

فلانقول الله قضاء القضاء وذلك نقول يستقر وجوب القضاء الى امر محدد ويجرد الامر بالاداء كافي في دوام القروم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر محدد فاذا الصحيح ان اسم القضاء مخصوص بجماعين وقته شرعاً فان الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم ان القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى ان يكون واجباً فاذن اترك المكلف عساه أسبوا واجب عليه القضاء ولكن حده المأثم عنه عندهم وعلى سبيل العفو فالان بانه بعدد يسمى قضاء حقيقة الثانية ان لا يجب الاداء بالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الطهر فسيبته قضاء مجاز يحض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تحدد هذا الفرض بسبب طاعة عرضت عنه من إيجاب الاداء حتى فأت لغوات الإيجاب يسمى قضاء وقد أشكل هنا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً أو في مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو كانت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحادث فان ازالته تمكن فان قيل فلم تؤمر قضاء رمضان قلنا ان عتبت بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان عتبت أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فليكن البالغ القضاء لما فات إيجابه في حالة الصغر قلنا الأمر بذلك لنوامه ولكن لم يجعل فوات الإيجاب بالصباغ إيجاباً فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز إنما يحسن بالاشتهار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصباغ لاسباب إشتهارها من الصباغ أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الإيجاب الحالة الثالثة حالة المرض والمسافر إذا لم يجب عليهم لكنهما ان صام أو صام وقم عن الفرض فهذا محتمل أن يقال إن مجازاً أيضاً اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) الحقيقة اذ لو فعله في الوقت لصح منه فاذا أخل بالفعل مع صحته لوفقه فهو شبهه من وجوبه وكسرها أو هذا أو نقول قال الله تعالى فعد من أيام أخر فهو على سبيل التضييق كان الواجب أحدهما لا يعينه إلا أن هذا البدل لا يمكن إلا بعد فوات الاول والاو سائر الأيام فمن فسي قضاء متعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم في هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه غير بين التقديم والتأخير كالسافر والاطهر

والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر ان المنكرين لا شكروا هذا بل إنما أنكروا الوجوب صريحاً لا نزعاً لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساد القائلين بعدم الوجوب طلقاً (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجبه) لان الإيجاب بدون التعقل غير معقول والثاني باطل لانا كثيراً ما نمر شيئاً ونفعل عن المقدسات (قلنا) الزوم (مجموع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) بالذات وليست المقدمة مأمورة بالأعمال مربية الاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعقل الخطاب بنفسه ولا وجوب النسبة) وانما يلزم فيها اذا كان الوجوب صريحاً لا لزوم ههنا أيضاً لانجب النسبة في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وسائر العورة لا اتفاق ومن ههنا ظهر ان ادفاع ما استدلو به من لزوم المعصية ترك المقدمة ولزوم وجوب النسبة في المقدسات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب ونحن نقطع بصدقه أوجب غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم بمزوع ولا قطع بصدقه مثلاً بحسب العادة وقالوا الوضع لزوم لعل الكمي من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا اشبهت المنكوسة بالاجنبية اذ ادخل امرأتان في بيت وقد تزوج احدهما الرجل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل (حرمت) المنكوسة (لان الكف عن المحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعاً لا يشترط ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب المحرام (ولو قال) مخالطاً لزوجيته (احداً) كما طلق حرمتان الاجتناب عن المطلقة (بقينا) فيه) أي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا في تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين مع ما قيل في المجهول وانما يقع في المعين ببيان فله قبل البيان أن يظن أنه جاشه بدلا لكن وطء احدهما يكون سبباً لتعيين الطلاق في الآخر وليس هناك الكف عن احدهما واجباً حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب ثم لو طلق معينا طلاقاً ما ناسى في المطلقة ينبغي أن تحرر الا ههنا من صور اشتباه المنكوسة بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخلية في المغيب) وان قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها يحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة في تأخيره فهو شبهه الخ اه فتأمل معصية

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما هو عن وقته المشهور المعروف به ولم يرض شخص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسوء دليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لم يمته فأخرجه عن مفتنة أدائه في حق العموم وهم كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فلانما والتاسي بقبضان واخطاب عليهم ما لانهم لا يكلفان فلتأمله ما منسوب الى التعلل والتقصير ولكن الله تعالى عفا عما مضى وحوط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر وذلك يجب عليهم ما الامساك بقية التهاون بها بالصاعين من دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدتم أيام آخر فلم يأمره إلا بأيام آخر وهو فاسد دلان سياق الكلام يفهمنا اضمارا لا افتارا ومعنا من كان منكرا من أيضا وعلى سفر فاقطع فعدتم أيام آخر كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه يعني فضر ب فانفجرت ولان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام آخر ولكن لو صام رمضان صوم وكان بهجلا لا واجب كي قدم الزكاة على الحول وهو فاسد دلان الآية لا تلزمهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجمل بل هو مؤدى في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرخصة حال المرض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت والضرر العظيم فعصى بتركه الاكل فيشبه الحائض من هذا الوجه فهو صام بخلاف أن بهال لا يعتقد لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يصعب به ويحتمل أن بهال انما عصى بيجنائه على الروح التي هي حق الله تعالى فكيف يكون كالمسلم في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق القبر ويمكن أن يقال قد قبل للربض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والتعب ويمكن أن يجاب بأنه قبل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يصم من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم النحر فإنه منى عنه تركه عليه الدعوة إلى كل القرابين والخضما وهي ضيافة الله تعالى ويسر الفرق بينهما ما جادفه هذه احتمالات يتجلبها المجتهدون فان قلنا لا يعتقد صومه فسمية تداركه قضاء مجاز يحض كافي حق الحائض والافهوك للسافر

كانت مقدمة (العلم بوجود المقديا) فعلم بوجود المقديا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها يحصل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمة المقديا * (فرع آخر) * قال الخرج المصلي يصنع فرض لان من ضروريات النسخ في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والنسخ في الأخرى فرض فكذا انخرج عن الأولى ولا يفهم هذا العدول كونه من الوازم لا يوجب أن يكون الخرج يصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فانما فعلت ذلك فقد تمت صلاتي ان شئت فقل واه الامام محمد على أنه لو سلم فالخرج اذا من تمت الصلاة الأخرى لاس فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضه انما استخرجوا عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اطلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التمهيد قبل السلام واجتمع فيما اذا خرج وقت الظهر في تأمل الحال أو تعلم الأخرى سورة فيها وغيرها وفي كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخرج يصنع لا اعتدابه فان الفرض ما يكون فريه وهذا الخرج ليس فريه بل قد يكون فقهه فكيف يكون فرضا فلا يشبه ما قاله ليس بفرض والله أعلم بالصواب * (مسئلة * وجوب الشيء ضمن حرمة ضده) الملقوت (وقيل) الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده (وقيل) الامر بالشيء نفس الشيء عن ضده ففهم من عم في أمر الوجوب والتدب جعلهما معا عن الضد تحريمًا وتزهيًا) فالنهي الى الشيء نفس كراهة الضد (ومنهم من خصص الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد التدب مكرها (وقيل ليس) الأمر (تزيها) عن الضد (ولا متضمنة عقلا وعليه المعقولة وعامة الشافعية) الخلاف (في النهي كذلك) فالتمناه له متضمن للأمر بالضد وقيل نفس الأمر به سواء كان تحريمًا أو تزيهاً وقيل اذا كان تحريمًا فقط وقيل يقتضي كون الضد معنى سنة (الآن الأمر) بالشيء (نهي عن جميع الاضداد) لان كل واحد من مقتضى الواجب المأمور به (بخلاف النهي فله أمر باحد أضداده) تحريمًا وقيل ليس النهي أمرًا بضد ولا متضمنة عقلا كافي الأمر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الأمر بضد ولا نفسه بخلاف الأمر (انما ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان بازالتين

(الفصل الرابع في العزبة والرخصة) اعلم أن العزبة عبارة عن القصد المأوى كد قال الله تعالى فنبئهم عزماء أي قصدوا
 ليغاسقوا بعض الرسل إلى العزبة لتأكيدهم في طلب الحق والعزبة في لسان جملة الشرع عبارة عما زلزال العباد بإيجاب
 الله تعالى والرخصة في لسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر إذا تراجعت وسهل الشراء وفي الشرع عبارة
 عما توسع للكاف في فعله لغدر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم وشوال وصلاة الفجر لا يسمى
 رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر
 يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة وبجواز الحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه
 وكذلك إباحة شرب الخمر وتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخضمة والغصص بلقمة لا يسوغها إلا الخمر التي معه وأما الجواز
 المبدع عن الحقيقة فتسمية ما حط عنان الأصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا
 ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا ما لا يجب على غيرنا فإذا قلنا أنفسناه حسن إطلاق اسم الرخصة تحقوا فإن الإيجاب
 على غيرنا ليس تضييقا في حناؤا الرخصة فصفة في مقابلة التضييق وترددين هاتين الدريحتين صور بعضها ما أقرب إلى الحقيقة
 وبعضها ما أقرب إلى الجواز منها القصر والفرط في حق المسافر وهو جديران يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو
 قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وآخر ج عن العزم بعد وعسر أما التيمع عند عدم الماء
 فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استعماله التكليف بخلاف
 المكروه على الكثرة والشرب فإنه قادر على التبرؤ ثم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو يبعده ما كثر من شئ
 المشل رخصة بل التيمع عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقة وذلك ليس رخصة بل أوجب الرقة في حالة والأطعام في حالة فلا
 نقول السبب قائم عند فقد الرقة بل الطهارة سبب لوجوب الغسل في حالة ولوجوب الطهارة في حالة فإن قيل إن كان سبب
 وجوب الوضوء منسدا فعند فقد الماء فيجب تحريم الكفر والشرب والميتة منسدة عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم
 بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة انحبس وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذبا عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد ولا ارتفع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب
 الامتناع عن الضد فلازم حرمة تبعية الوجوب وحطبه وهو المراد من التضمن كأن جعل المأزوم وهو بعينه جعل اللازم
 ولا يحتاج إلى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى
 بالتشليل وقال (والاوازم مجعولة بجعل المأزوم لا بجعل حيدد والام) تكن كذلك (لزم إمكان الانفكاك) أي كأن جعل
 المأزوم وجعل اللازم كذلك إيجاب المأزوم وهو بعينه إيجاب اللازم (ومثله يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من
 لوازم كف الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لابد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخيرا (وفيه شئ) لأن كون
 الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا
 الكف وليس منه وكذلك ليس من لوازم عدم الفعل فإن عدمه ربما يكون من عدم العلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم
 الإيجاب (فانططاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (اتخاوت بالأصل والتبعية) فبالإصله الواجب
 وبالتبعية للكف عن الضد (كافي لإيجاب المقدمة) قلنا هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالأصله تبعية واحدة
 هي معصية ترك الواجب وانما ينسب إلى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشئ من المهمام
 فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينة معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فأنططاب عند
 القائلين بالذات وأصله إلى الواجب والكف عن الضد أدع عند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يلزم الدليل قطعه لأنه لا يلزم
 من تعلق الخطاب بالمأزوم بطلعه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كالأينجي وحيدشذ فالزاع لا طائل تحت (ومن ههنا
 قيل يقتضى) الأمر بالشيء (كرهه ضده فإن خطاب التضمن أزل من خطاب الصريح) فلا بد من الفرق بينه ما في الإطلاق
 ليعلم أنه ذكر الامتناع عن الإسلام أولا فلا تميز ما ذهب في ضد المأمور به والمنهى عنه الأول أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلا
 الثاني وقد نسبته إلى الشئ أي بترك الحصاص قدس سره وتحريم ضد المأمور به وجوب ضد المنهى عنه إن كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالظوف فكل تحريم اندفع بالعذر والخوف مع إمكان تركه بسبب اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بأن يجعل انتفاء العذر شرطاً لمضمون ما إلى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم إلى ما يعصى بتركه أو كل الميتة والافطار عند خوف الهلاك وإلى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب إلا أن يرضى رخصة وكيف يفرق بين البعض والبعض قلنا أما تسميته رخصة وإن كانت واجبة في حيثان فيه فصحته إذ لم يكلف أهلاً نفسه العيش وجوز له تسكينه بالخمر وأسقط عنه العقاب فمن حيث إسقاط العقاب عن فعله هو قصصه ورخصة ومن حيث إيجاب العقاب على تركه هو عزيمة وأما سبب الفرق فأمره بصلية رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيها فهم من لم يجوزوا الاستسلام للصائل ومنهم من جوزوا قتل غير مخطوكة قتله وانما يجوز له نظره وله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليعتصم عن ميتة وشعر فان سقطت المهبة أهمل الشرع عن ترك الميتة والجريمة حال تدارك ومنها السلم فانه بيع مالا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيه صلى الله عليه وسلم في حديث تحكيم من حرام عن بيع ماله ليس عندنا موجب تحريمه وواجبة المفسد اقتضت الرخصة في السلم ولا شك أن تزويج الأبقية يصح ولا يسمى ذلك رخصة فإذا قيل يبيع الأبقى فهو قصصه لكن قيل التكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك يبيع عن فاقته فاقته إقامتها في الشرط لا يعلق أحد هبها بالرخص فيشبه أن يكون هذا مجازاً لقول الرازي عن بيع ماله ليس عند الإنسان وأرخص في السلم تحوز في الكلام وأعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا لحد الرخصة أنه الذي أبيع مع كونه حراماً وهذا متناقض فإن الذي أبيع لا يكون حراماً وحذق بعضهم وقال أرخص فيه مع كونه حراماً وهو مثل الأول لان الترخيص باحة أيضاً وقد شبهوا هذا على أصلهم إذ قالوا الكفر قبيح لبعثه فهو حرام فلا أكره خص له فيما قبيح في نفسه وعن هذا الأصل ولم ينتفخ بالكفر كان مثلاً وزعموا أن المكروه على الإفطار لم يفسد ثواب الإفطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضاً فاستسلم قالوا ثواب المكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه ياتم أن لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الأصول والمقصود أن قولهم أنه رخص في الحرام متناقض لا وجه

كرهه ضد الأمور به وكون ضد المسمى عنه في معنى سنة واحدة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذلك بحجج الفريقين الأولين واختار الفريق الثالث بأن الأمر على ما قاله الخصاص إلا أنا أبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لأن الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي لم يترأه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً ضرورياً يوجب انتفاء ومعنى الانتفاء ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شيئاً مما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد ذلك بغيره فائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر بالآمن حيث يفوت الأمر فاما إذا لم يفوت كان مكروهاً كالأمر بالقيام ليس ينهي عن القعود فسداحتى إذا قعد ثم قام لا تفيد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا أن المحرم لما ينهي عن ليس المخطئ كان من السنة ليس إلا وأما قوله إلى آخر ما ذكر من التفرعات كما هو دأبه الشريف وقد تحجبه العلماء بالأعلام في حل هذا البحث فعمله بعضهم على ما أشار إليه المصنف وحاصله أن ما يقصد خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا خلاف في المعنى بينهما وبين الشرح أي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله وأما إذا لم يفوت كان مكروهاً إلا أن يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما يثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقاً ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (إطلاق المكروه على المنته) أي الحرام وهو بعد جدداً وحله آخرون على أن مقصود درجة الله إثبات الكراهة في غير الموت من الاستعداد وتقرير كلامه أنا أبتنا بكل من الأمر والتي أدنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي يبينه اقتضاء اصطلاح وإذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة أن الضد إذا تغير مقصود بالحكم بالأمر ولم يعتبر بالآمن حيث يفوت الأمر بالآلذات فإذا لم يفوت لم يكن حراماً بل مكروهاً وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلاف مناسباً ثم إن ما ادعاه مخرج الله بقوله فإذا لم يفوت كان مكروهاً غير مفهوم له هذا العبارة لأن قوله إذا لم يفوت لم يعتبر فيه الأمر فإن ثبت الكراهة فتدليل آخر لا يحكم الشبهة وأما القعود فانه لا يفسد لأن القيام ليس فرضاً داعياً للصلاة وأما الكراهة فلان تحلل غير الأفعال الصلاة فيها مكروه إذا كان من جنسها إلا أنه شدائش وأما البس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الأول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في مفر الحكم وهو الدليل
(القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي فأما قول
الجماع وشريعة من قبلنا فاختلف فيه)

(الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى) وأعلم أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى إذ
قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ما من يدل هو محض خبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده
والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند
انقضاء السمع فقسمة العقل أصلاً من أصول الأدلة تحوز على ما يأتي تحقيقه الآن إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر
الأصول الرسول عليه السلام لا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
فإذا كان اعتبرنا للظاهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط إذا اجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله وإن اعتبرنا السبب المأمور
فهو واسع وهو حكم الله تعالى لكن إذا لم نجد النظر وجعنا المصادر صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق
فلتبدأ بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده المعينه عماليس بكتاب ثم في الفاظه ثم في أحكامه
(النظر الأول في حقيقته) ومعناها هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشتق قد
يطلق على اللفاظ الدالة على ماني النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في
النفس كقائل

ان الكلام في الفؤاد وأما • جعل اللسان على الفؤاد دللاً

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم ما لا يمدنا الله عما نقول وقال تعالى وأسر وأقول لكم وأبهره وابه فلا سبيل إلى انكار كون
هذا الاسم مشتقاً وقد قال قوم وضع في الأصل فصارات وهو جاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك
وكلام النفس ينقسم إلى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان تختلف مجتنبها الإرادات والعلوم وهي متعلقة بمعتقداتها

الحرم الأزار فلانه لما نهي عن ليس المحظ وقد كان السقوط ضارداً عما نهي ليس الأزار والرداء لانه ضد ليس المحظ غير مفعول
هكذا الكلام في باقي الفروع لا تطول الكلام بذلك (ان قلت قال امرئ شئ نهي عن ضد عندنا) فكل من الامتناع
منه عن (والنهي عن الضد يستلزم الامر بالصد لا بخبر فهذا الضد) الآخر (منه عن عينا ما موبه تخيير)
فاجتمع الوجوب والحرمة في شئ واحد (هذا خلف قلت الامتناع بالنظر إلى شئ) كانه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا
الامتناع بالنظر إلى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر إلى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر إلى شئ آخر فلا استحالة في
الاجتناب ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفعول به وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد النهي انما
يكون واجباً ليحصل الاجتناب عنه فلهذا الضد انما يكون مطلوباً ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصي
الواجب فان كان ضد الضد الواجب ايضاً لا يكون واجباً مطلوباً للاجتناب عن هذا الصد لان الاجتناب عنه على هذا
الوجه لم يكن مطلوباً بل وجهه بغيره اداء الواجب لم يكن بعيداً بل أولى بالاجتناب على المتأمل (لما قال يلزم في الاول) هو
تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (بحرمة الصلاة من حيث
انها ضد الج) اذا اركان الصلاة لتجتمع الاركان العلية (وبالعكس) أي حرمة الج من حيث انها ضد الصلاة (و) يلزم
(على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب الحرمان ولو تخييراً) فان من الحرمان ما هو ضد حرمان آخر
(كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا لا يلحان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (الان يقول في
الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستعاب فلا يكون نهياً عن الضد دائماً) بل في هذه الاحيان
ولا شناعة في الالتزام فاداء الصلاة بنحو يكون الجحيم مأموراً وأمر السنة (فيمكن فعل ضد الواجب في وقت آخر ومن هنا قيل
ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقاً) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد ان يجوز تركه والأصح

لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنساباً له وثابت ذلك على التكلم
 لا على الاصول (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع
 وحدته محيط بالاشياء من المعلومات حتى لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ونهضت فامض وتفهيمه
 على التكلم لا على الاصول وأما كلام النفس في حقائقها فهو متعدد كما تعدد العلوم ويقار كلامه كلامنا من وجه آخر
 وهو أن أحدنا من الخلق لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخاطب من يشاء
 من عباده علماء ذم ورياء كلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخاطبهم السمع أيضاً بكلامه من غير توسط صوت وحرف
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحفيظاً وهو خاصة موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وآسائر الانبياء
 وأما من سمعه من غير ملكا كان أو نبيا كان سمعته سامعاً كلام الله تعالى كسمعتنا من سمع شعر النبي من غير أنه سمع شعر
 النبي وذلك أيضاً من أجله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استشارك فأعرض حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحد الكتاب ما نقل التاب في دفع المصحف على الحرف السبعة المشهورة نقل ما تواتر وأنعى
 بالكتاب القرآن المنزل وقبده بالمصحف لأن العصاة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعشير والنقط وأمروا بالتعجير
 كسب الخط بالقرآن وغيره ونقل السامع أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس
 منه إذ يستحيل في العرف والمادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل ويتخلط به ما ليس منه فإن قيل فلا
 حذر تدعو به المصحف قلنا لا لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة إذ تصور
 الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولأن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فإن قيل فلم شرطتم التواتر قلنا حصل
 العلم به لأن الحكم بما لا يعرف جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيق ليس بوضي حتى يتعلق بظننا فقلنا إذا لم نستم كذا فقد
 حرمنا عليكم فعلاً وحاشاكم أن تكونوا معكم فمفهوم الخبر معلوم عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق الخبر به لأن الخبر به الوضع فيمكن
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيق ليس بوضي فالحكم فيه بالظن جهل وينتسب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقيد إذ كما أنه يجب الموضع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بشده أو اشد فيه فإن
 الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العزم) كله فله حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد
 أجمع على أن العزم وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضاً أن لا يكون تمام وقته المقدرة وقته (الآن يقال) في الجواب (ذلك)
 أي العزم (وقته نظراً إليه من حيث هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت جميعاً ولا يفتي المؤاخذه وانما جاء الحرمة في
 بعض الاحيان نظراً الى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) الحرمة (لليل أصلي) موجبة (أخرج
 المحلل عن قبول التضييع) فإن الحكم ليس شأنه أن يأمر بشئ ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا
 مطلقاً ولا بالوالة مطلوباً بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الوالة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم الثاني بين الوجوب التي
 تحميها والحرمة الذاتية فتدبر (ولا يصح سائر المذاهب وجوه ضعفه مذ كور في المنة وطاعت ما عليها فأرجع اليها)
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أو لا يلزم يكن الأمر بشئ هو التي عن الضد فها ما مشلان
 أو ضدان أو خلافان وعلى الأولين يلزم أن لا يصح الاجتماع وصح بالضرورة أن لا استعمال في الأمر بشئ والتي عن ضده وبالعكس
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشيئ مع ضد الشيء عن الضد وضده أمره فيلزم اجتماع الأمر بالشيئ مع الأمر بضده هذا
 خلف قلنا خلافان ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضد الشيء عن الضد فإنه يجوز التلازم بين الأمر والتي عن الضد فلا يصح
 الاشتراك نعم يلزم التضيق بأكمله ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضيق وثابت أن السكون ترك الحركة فلا يلزم بالسكون
 طلب ترك الحركة وهو الشيء عن الحركة قلنا الأضداد التي هي سلوب المأمورات سلماً عن تركها كالتباعد عن
 النزاع فإنه في الأضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضدها مودبه تركه فمنع كيف وليس الأكل نفس ترك الصلاة نعم ترك
 الضد من لازم وجود المأمود به فالأمر به ملازم للشيء عن الضد وظن المخصص بالعينية والتضيق بالأمر ما أن الشيء
 لا يقتضي الاتي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لا يلزم لجواز انتفاء الفعل بانتفاء مقتضى لا لزوم الانتفاء ولقد مر أنه وارب

مسئلتان (مسئلة) التسابع في صوم كفارة اليمين ليس واجب على قول وان قرأ ابن مسعود فقيام ثلاثة ايام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتعمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبنا فلهذا اعتقد التسابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر وقال ابو حنيفة يجب لانه وان ثبت كونه قرأ كافتلا أقل من كونه خيرا والعامل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ فداء الله ويجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبلغه ما نفع من الامة تقوم الحجة بقوله من وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يبلغه من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبنا بل دليل قدس عليه واحتمل ان يكون خبرا وما ردد بين ان يكون خبرا ولا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصريح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسالة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنه في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من جعل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي صرح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فلان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مذهبنا فكيف يثبت القرآن بالنقل ولا جواز هذا الجواز ايجاب التسابع في صوم كفارة اليمين يقول ابن مسعود ولا رافض ان يقولوا قد ثبت امامة علي رضي الله عنه من القرآن ونزلت فيه آيات اخفاها العصاة بالتعصب وانما طر يفتا في ردعهم انا نقول نزل القرآن مجهره فلهذا عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام بالظاهر مع قوم تقوم الحجة بقوله من وهم أهل التواتر فلا ظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناجاة الاحاديث حتى لا تصدق أحد بالانكار فكانوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا يضيقون في الحرف ويوعنون من كسبه أسماء السور مع القرآن ومن التعاضد والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالدعاء تحيل الاخفاء فيجب ان يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخطان جعل البسالة من القرآن الا في سورة البقرة فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام ان يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال الا انه وأما لزوم وجوب المحرمات وقدر الجواب عنه وأما لزوم انتفاء المباح وسبب ان شاء الله تعالى فانه فطن المخصص بأمر الرسول وجوب الاخير من اذمان وقت الاوفيه مندوب فيلزم ان يكون كل مباح مكروها وسبب ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المشكوك والحننة والشفقة قالوا كان الامر بشئ هو بعينه التي عن الشدة وميل وماله وبالعكس لزوم من الامر بشئ والشيء عن شئ تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة أما اللازمة فلا بد لا يعقل امر ولا نهى من غير تعقل متعلقه ما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر وأنه صريحاً ولازماً ما ينشأ التكليف صريحاً وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان المطلق عن الضد لازم للامر لو ما غيرين وان ادعى أنه بين المعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنى تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الاحال انعدام الأمور به والالزام طلب الحاصل وعدمه لا يكون الاشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التخصيص غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلازم ضروري وتحقق ههنا فلا بد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها لم تكن التصريح ولا رد أيضاً أنه مسلم ولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وأما ان ثبت تعقل ضد ما كل في الخبر برأيضا واعتراض على هذا الجواب ولا بد ان لا يلزم انتفاء الأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء الأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واقف فان المسألة بان يقول لا بد من تعقل انتفاء الأمور به في الاستقبال والاستقبال ضد وهذا القدر يتم المطلوب فالجواب في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولوقى الاستقبال الاثر ان الماطيع مأمور من تعالي وتعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن مأمور بالايان في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير منع المأمور ويمكن انتفاءه عنه وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلاً وثانياً بان غاية ما يلزم تعقل الضد ولا يمكن المستدل تعادلي في تعقل الضد منياً أو مطلقاً فان مقصوده لو كان الامر بنفس الشيء تعقل من غير تعقل هذا النوع من التعقل والحق في الجواب الاضدية ادق من منهية وفي النهي مأمورة اذا الامر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقل هذا النوع من التعقل والتعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الشك والبعدي خبابا وعليه الشك لان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نصها من القرآن لم يثبت أيضاً نص صريح متواتر فضاحيه خطئ وليس بكافر واعترف بان البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف شتم سورة وان بدا ما أخرى حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستعمل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وانكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه أني البدعة في كتابة بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو ابدع في الاستحسان في العبادت سكوت أهل الدين عنه مع فصلهم في الدين كيف وقد أنكروا على من أنبت أسامي السور والنقط والتعريف بالهم لم يحسبوا بانها بدعة ذلك كما بدع عثمان رضي الله عنه كتابة البسملة لأسماء السور يكتب بخط آخر مميزات القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز عنه تفصيل العادة السكوت على من يبدعها لو أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أن قول لوجه قطع الغاضي بتفصيله الشافعي رحمه الله أن الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من الحق القنوت أو الشهادتين والتعدي بالقرآن فقد كفر في الحق البسملة لا يكتفر ولا بسببه إلا أنه يقال لم يثبت اتفاقه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لو يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التعدي والتشهاد فان قبل ما ليس من القرآن لا لصحة حتى يفي انما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن قلنا هذا صحيح لو كتبت البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن متوالياً على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وذلك يوهم قطعاً من القرآن ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهباً لاجواز السكوت عن نفسه مع فهمه الحافيه فاذا القاضى رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ونحن نقول لو لم يكن من القرآن لو يجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولغايب نص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتماداً على قرآن الأحوال اذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يكره مع كل كلمة وآية انهما من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على انحاء الاول نسخه بنص دال على الالبسة والجواز كتنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كتنسخ التوسيع الى بيت المقدس فله منهي عنه الثالث نسخه من غيراياته جواز وتجرح في الاول الجواز بالنص التاسع ثابت البتة وفي الثاني لاجواز أصلاً بالأجماع في الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبي وعندنا شافعية يبي واختاره المصنف وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنص الثالث (في الجواز) بالنص المنسوخ (خلافاً للزاني) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في أنه لا يبي بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب ينقض الجواز) فانه جواز نسخ المخرج في الترتيب (والناسخ لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهي بالقرض (فيقي على ما كان) من الجواز وانت في المخرج في الترتيب اعلم أن الجواز الذي كان يفهم هو الجواز للمقارن للمخرج في الترتيب لا الجواز الاعيم منه ومن الالبسة فان الامر ليس بالطلب الفعل حتماً لا غير فعمل طر بان النسخ لم يبي هذا الجواز المقارن للمخرج في الترتيب البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذا ما كان لا دليل يبي في البتة الجواز الذي كان ينضمه الامر لم يبي والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق (قبل) الجواز بنسخ الوجوب (الجنس يقوم بالفعل فيرتفع بارتفاعه قلنا يقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم المخرج على الترتيب كالجسم الذي يرتفع نحو) الذي هو الفصل (فيقي جلدنا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر لما عرفت انه انقدر ارتفاع التقويم بفصل فلا يبين علمه أخرى التقويم الفصل الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن دال على هذا التقويم فلا يبين دليل آخر عليه ان كان ثبت به والا كان اذا ارتفع نحو الجسم لا يبين عللاً الجاذية كالإختي على المنصف وبما يقال ان المركب الخارج الذي فيه أجزاء غير محمولة على الجنب والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذي لا يمتزج به عن فصله في الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان مركباً من المركبات الذهنية لا لا يصل له أجزاء غير محمولة كالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى ان الجواز بنسخ الوجوب صادق عليه ومطلق بما يشاءه كان موضع اشتباه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم ان الجواز كما يطلق

بل كان حلوته وقرآن احواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعا ثم لما كانت البسلة أمر بها في أول كل أمر ذي بركة
 ووجد ذلك في أوائل السور من قوله تعالى تب على سبيل التبرؤ وهذا التبرؤ خلاف ذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق
 الشيطان من الناس آية من القرآن لم تأت به بعضهم قراءة البسلة في أول السورة فقطع عنها آية ولم تذكر عليه كما يكثر على من
 الحق التعذر والتشبه بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعا به وحدث الوهم بعد فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت
 البسلة اجتهادية وخروجت عن مظنة القطع فكيف ثبت القرآن بالاجتهاد قلنا يجوز القاضى رحمه الله الخلاف في عدد
 الآيات ومقاديرها وأقر بأن ذلك منوط باجتهاد القراء له لم يبين بالاشافا فاعلموا بالاشافا واليه يرجعون في خلاف في عدد
 مقطوع بكونها من القرآن وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة وأمرات كما كتبت فهذا يجوز وقوعه والتفيل على إمكان الوقوع وأن
 بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والتفيل على إمكان الوقوع وأن
 الاجتهاد قد تطرق إليه أن الثاني لم يكفر بالحق والمحقق لم يكفر الثاني بخلاف الفتوى والتشبه بفساد البسلة نظرية وكتبتها حفظ
 القرآن مع القرآن مع صلبة العصبية ونشده في حفظ القرآن عن الزيادة قطع أو القاطع في أنها من القرآن فان قيل
 فالمسئلة صارت نظرية ونجرت عن أن تكون معلومة بالتواتر على ما ضرور يافى في قطعية أو ظنية قلنا الانصاف أنها ليست
 قطعية بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان العصابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي
 الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحفاظ بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصدوق رضي الله عنه أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم قال البسلة من سورة الحد وأوائل السور المكتوبة معه ما قبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ولو نقل أن الفتوى من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنه خارج عما أنفستنا
 شا كفى بسئلة البسلة قاطعين في مسئلة التعذر والفتوى وإذا نظرنا في كتابها القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع
 سكونه عن التصريح بشئ كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلًا ظاهرا على القطع في كونها من القرآن فدل
 أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهادية يتطرق فيه تعيين موضعه وله

على المباح المباني الواجب والندوب كذلك (يطلق على ما لا يتبع شرعا) هذه العبارة تتحمل لمجلين الأول ما حكم الشارع
 بعدم امتناعه والآخر فيه فبذلك لا يشمل المباح والواجب والندوب وهو الذي يدعى الشافعية بقاء بعد انقراض الوجوب الثاني
 أن الشرع يلزم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انقراض الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز والاجواز
 (و) يطلق (على ما ليس بمنع عقلا) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الأمران فيه شرعا وعقلا) أي قام
 دليل مبرر أو عقلي على الاستواء وهو أعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فلا استواء عدمه في الفعل
 (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلا أو شرعا كسوء الحمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع
 الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما (كالسجدة و) السجود (الشمس) فانهما نوعان لطلق
 السجود الواحد بالجنس مع وجوب الأول وحرمة الثاني (ومن بعض الملة مثله) هذا الاجتماع (مكبرة) لا يثبت اليه
 (وصرفهم) السجود (الصدق التظيم) بان السجود ليس حراما ولا واجبا إنما الواجب تنظيم الله تعالى والحرمة تعظيم
 النفس (لا يجزى) في هذا المقام فان التظيم واحد جنسي وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى والواجب والآخر هو تعظيم
 النفس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا
 وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متقدان في الما لـ لكن انما عاين به هذه العبارة لأن التكليف بالنوع
 والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة إلا لأنه فرد من النوع وهذا هو مراده عما قال في الحاشية وهذا
 أول من المشهور لانه لا تكليف إلا بالنوع تحقيفا لان الشخص بعد الوجود ولا النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة
 باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصله الوجه
 الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بغرض ما وحرمة عن وجوب الكف عن جميع الأفراد فليس اجتماع
 المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما إلا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من زبده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة السجدة في الصلاة وهو مبني على كونها قرأاً فلو كانها قرأاً لا يثبت الظن فان الظن علامة وجوب العمل في المحذورات والأفهرجهل أي ليس بعمل فلنكن كالمتابع في قراءة ابن مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة السجدة وكونها قرأاً ثابتاً معلوماً وأما المشكوك فيه أنها قرأ مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وهما نصحت أخبار في وجوب السجدة وضع بالتواتر أنهما من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين بطلان

(النظر الثالث في القاطلة وفيه ثلاث مسائل) مسئلة • القاطلة العرب تشبه على الحقيقة والجزاز كلساني في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على الجزاز خلافاً لبعضهم فنقول الجزاز ليس مشتركاً قديبطق على الباطل الذي لاحقيقته والقرآن مزيج من ذلك وله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على الجزاز وقد يطلق على اللفظ الذي يختص به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كتافها والعير وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبسيع وصلاوات فالصلاوات كيف تهدم أوجاداً مدمتكم من القاطلة الله نور السموات والأرض يؤذون الله وهو بدير سورة فاعتدوا عليه معتلاً ما اعتدى عليكم والقصاص حتى فكيف يكون عدواناً وجزامته مبتدئة مثلها الله يستعز بهم ويكرهون ويكره الله تعالى وقد وازر العرب أظفها الله أحاطهم سرادقها وذلك ما لا يحصى وكل ذلك جزاز كلساني (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عري كله لا يعميه وفيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاسترخاء فارسية وقوله وكاف وأقال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجمية (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكة وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية ويزاها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أظفارها باؤها غير غاير غيرهم تصريحا كما غير العربانيون فقالوا لا لهوت ولئلا ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدل بقوله تعالى إسان الذي يلحدن إليه أعجمي وهذا السان عري سين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولولجنا قرأنا أعجيبا

وحرم عن لزوم الكف عن نوع ولا تاتى ولأورد بصر به لزوم الكف عن جميع أفراد فهو بحر من لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجملة كآله ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو هذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة مبهمة وأوجب باعتبار تخصصاتها المبهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا التصوم الاجتماع جائز باتفاق من بعدهم اتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بها باتيان واحد من الأفراد ولم يلاحظ خصوص التفصيل منها وأحرم نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تفصيلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا التصوم الاجتماع ممتاز ع فيه ولا شأن بالتعبير بالواحد النوع أو ليس الواحد بالشخص هذا غاية التوجه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن يجب شيء في ضمن بعض أنواعه ويحرم شيء في ضمن بعض آخر ما خلا بعض العملة الغير المعتبر به وأما الكلام في وجوب شيء وحرمته بان ينصف بهما في أشخاصه سواء هي ذلك التي جنسا أو نوعا (فاما ان تصديقه المبهمة حقيقة أو حكما كما إذا تأسوا بان ذلك الاجتماع) مستحيل) فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جوع بين النقصين فهذا التكليف تكليف بالتقضي وليس هذا من قبل نسخ المؤبد لانه يرتفع هناك الحكم المؤبد بالحكم المتحقق وأسدوهما الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال (بل تكلفه محال) لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرم في شيء واحد آثارا وجهه فيكون واحدا حراما وهو جوع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يبرأ إذا لم يكن تعدد وجهه أصلا وأما إذا كان تعدد وجهه متساو في فعل الوجوب والحرمه يختلف فلا اجتماع للتأنيين نعم لا يمكن الاستئصال حينئذ فالتكليف تكليف بالمال لا تكليف بحال فتقدر (أو تعدد) المبهمة حقيقة وحكم بحيث يمكن الافتراق بين أحدهما (كالصلافة في الدار المعصوبة فتعذر الجهور) من الحنفية والشافعية والمالكية (بصر) هذا التصوم التكليف فالصلافة في الأرض المعصوبة واجب حرام معا فالأقرب ما يستحق ثواب الصلاة وتوقاف الغصب (وقال القاضي) أو تبرك بالقلاني (لا يصح ويقتطه) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستعبده الامام الرازي) صاحب المصنوع فان سقط

(١) قوله العجمية كذلك في نسخة بآله المسئلة وفي أخرى بالشين المبهمة وحركته مجعصة

لقالوا لا فصلت آياته أجمعى وعري ولو كان فيه لغة الجهم لما كان عري ساجدا بل عري ساويعهما ولا يتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لانجهر عن العربية أما الجمجمة فيجهر عنها وهذا غير مرضى عندنا اذا شتمنا لجمع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها جعبي وقد استعملتها العرب ووقعت في الستم لا يخرج القرآن عن كونه عري ساويع هذا الملاق هذا الاسم عليه ولا يتهدد لعرب حجة فان الشجر القاري يسمى فارسا وان كانت فيه آحاد كلمات عربية اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن يحكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلوا في معناه واذا لم يرد توقف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسب قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما سمر الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والعيد والخلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين أحدهما المكتوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتيب تيمامه فدا على ظاهره وعلى تأويل ما لم يكن فيه متناقض ويختلف لكن هذا المحكم يقابله الشئ والفساد دون المتشابه وأما التشابه فيجوز أن يعبر عنه بالاسماء المشتركة كالقوله تعالى الذي يبدع عقدة النكاح فله مرددين الزوج والولي وكالس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله بما هو ظاهرها ملحمة والتشبيه يحتاج الى تأويله فان قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم والواضع على الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والا فالعطف اذا ظاهر أن الله تعالى لا يتخطى العرب عما لا سبيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل لما عني الحروف في أوائل السور اذا لا يعرف أحد معناها قلنا كثير الناس فيها وأقربها أقول بل أحدها أنها اسم السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس ومله وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواي العرب الى الاستماع لآياتها الخالف ما ذهبهم فتوقفهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء فليذكرها لارادته معنى وقيل اتخاذ ذكرها كناية عن سائر حروف الجهم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهها أنه ليس يتخطىهم الا بلفتهم وحرفهم وقد ينسب ببعض النسخ على كله يقال

الطلب ما بالاشكال أو السمع وكلاهما منتف (وعند) الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجانب) والروافض (لا يصح) هذا التصويب التكلف (ولا يسط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع من فعل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فان الكون في الجزوان كان) كونا (واحدا بالخصص) لكنه متعذرا باعتبار أنه كون من حيث الله صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث أنه غضب) وتعد على ملك القدر بالجملة الاولى يكون واجبا بالجملة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلا فلا استعانة (قيل) في حواشي مبرزا جان لان تسليم أن الكون في المصوب من حيث أنه صلاة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا وتساو له الأمر بالصلاة وهو ممنوع إذ (الشيء من الكون في المكان المصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقر بمعارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلاة والخصص انتهى عن الكون في المصوب ولا ثم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة الشيء عن الكون في المصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة منه (بمجموعة) فانه فرع التضاد بين الشيء المذكور والأمر المذكور (واذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظر الى أن الأمر مطلق كالأمر حقيقة) مع تضاد الجملة والجل على الحقيقة ضروري اذا لم يصرف صارف (فان الدلالة) على عدم تضاد الأمر لهد الصلاة وان حرا لا يرد امتناع فقر الجواب أن الكون في المصوب من حيث أنه صلاة واجب السنة لان الأمر الصالح طالب لمطلق الصلاة قاله مطلق والتقيد لا ينه من صارف وليس يقتضي الا بالشيء عن الغضب ولا يصح مقيد الا اذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لعدم دلالة فافهم (فصار) مانع فيه (اذا الأمر عبده بالجملة ونهت عن السفر فخط وسافر قاله مطيع) في الجملة (وعاص) في الأمر (قطعا) كذا هذا (والغرض صوم) يوم (الغرض) بأنه اذا انذر صوم يوم الغرض يجب أن يصح اذا لمسة بجهة كونه في يوم الغرض والوجوب من جهة كونه صوما منذورا فصار مثل الصلوة في الارض المصوبة (مدفوع بان المختلف) أي يختلف حكم الصلاة في المكان المصوب (بمجموعة) ههنا (فقدنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الأدهي يعني جميع السورة القصيدة قال الشاعر

نشأ في حليم والرمح شاجر * فهلا تراعنا من قبل التقدم

كفى بحاجهم عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب بانما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحم على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو مثله قلتها هيات فان هذه كناية واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثل شيء وأنهم مؤله تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومه وتطرق التسخيم الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسأني في القطب الثالث اذ افحصنا وجوه الاستنباط والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما التسخيم فقد جرت العادة منذ كرم بعد كتاب الاخبار لان التسخيم يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا كذا ذكرناه في أحكام الكتاب لعنينا أحد ههنا اشكاه ونحوه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع اسفالة البداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقاتهم في التواتر والاحاد فربما نذكر على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب التسخيم والنظر في حده وحقيقته ثم اثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه قسم فيه اربابا)

(الرباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم ان التسخيم عبارة عن الرفع والالازم في وضع اللسان يقال نصف الشمس الظل ونصف الريح الاستار اذا نالتها وقد يطلق لارادة تسخيم الكتاب فهو منترك ومقصودنا التسخيم الذي هو بمعنى الرفع والالازم فتقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولا كان ناسبا به مع رايحه عنه وانما اثره لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والقوى والمفهوم وكل دليل لا يجوز التسخيم لجميع ذلك وانما قد بنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من رافة الفضة واليسى تسخيلانه من قبل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والهي لم يجمع انواع الحكم من التسديد والكرهات والالاحة لجميع ذلك قد ينسخ وانما قيدنا لولا كان الحكم ناسبا به لان حقيقة التسخيم الرفع فالولم يكن هذا ناسبا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصع الصوم من جهة كونه صوما من ذور الله وبأنهم من جهة كونه في يوم الصبر واعراضا عن خيافة الله تعالى فان قلت ينبغي ان لا يصح هذا التذوق له معصية والتذوق بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيطان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحية والقطر والطيراني عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صالحا يصيح أن تصوموا هذه الأيام فانها أياما كل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة العديقة رضى الله عنها لا تذر في معصية وتغاربه كفارة عين وإذا لم تنعقد لم يعق الوجوب قلت لا تذرهن بالمعصية فان التذارعا بغير الصوم وذاته ليست معصية وانما المعصية في أمر يقارن له وهو الاعراض والهي بقرار المشروعية وألفاظ أبي سعيد رضى الله عنه تختلف في بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولولم) عدم المعصية لظهور رأى الشافعية (فهو لما تم) عندهم والاختلاف لما لم لا يشرع مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمه لاجل جهتين (وهو) أي المانع (التي الدال على فساد الصوم فيه) فان التي عندهم وجوب العباد وعدم مشروعية الذوات (بجلا في النبي عن الغيب) فانه لا يدل على فساد الصلاة اذ لم يرد النبي عنها بخصوصها (والجواب) تخصيص الدعوى أي دعوى الاجتماع (عبارة) كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا يتقلع من صوم يوم النحر (لا يدفع النقص عن عموم الجليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقص عن عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يخولع الحرام لا فائدة فيه ولا يلحق بشأن الحكم بعذر به فبما اذا كان الزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع ان ايفاضه التذوق والهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاثنان بكل لانه واجب ولازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام ولازم حرام ففيه تكليف بالتسبيل بخلاف ما اذا كان الزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أعماما يتحقق اشتتاله في غير انخاص فلا تكليف بالتحال نعم لو كان

وراد امر بصادقة مؤقته وامر بصادقة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا فاذ اقال وأمر بالصيام الى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا الا يكون ذلك نسخا بل الرفع من الارتفاع لا يرفع الحكم لولا وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان باناء وانما لما لمعنى الكلام وتقديره عذرا بشرط وانما يكون زافعا اذا ورد بعد ان ورد بالحكم واستقر بحيث يدوم لولا التاميم. وأما الفقهاء فانهم لم يقولوا بالرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطاب الدال بالكاشف عن مدة العبادات ومن زمن انقطاع العبادات وهذا واجب ان يكون قوله صريحا بالثبوت والليل بالليل نسخا وقوله تعالى ثم أمر بالصيام الى الليل نسخا وليس فيه معنى الرفع ولا يقتضيه ان يزاد بشرط التراخي فان قوله الاول اذ لم يتناول الا التهاير فهو متعاقد عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وانما يرفع ما دخل تحت الخطاب الاول وأرى باللفظ الدلالة عليه وما ذكره من تخصيص وسنين وجه مقارفة النسخ لا يخص بل سنيين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتنال وقبل وقته فلا يكون بانيا لانقطاع مدة العبادات وأما المعتزلة فانهم حذروا بانه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زال على وجهه لولا لكان ثانيا وريعا بدلو اللفظ الزائل بالساقط وريعا بدلو المعنى الثابت كل ذلك حذر من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أدخلوا الحذف عن حقيقة المحدود فان قبل تحقيق معنى الرفع في الحكم جتمع من جهة أوجه الاول أن المرفوع ما حكم فابت أو ما لاثباته والثابت لا يمكن رفعه وما لاثباته لاحالة الرفع فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عنه أو هو بسان لبدء العبادات كما قاله الفقهاء الثاني أن كلام الله تعالى قد يم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبتته الله تعالى أنما أثبتته لحسنه فان ينسب عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبحا وهو محال الرابع أن أمره بأداء وجوده فيها كان مرادا كفى ينسب عنه حتى يصير مرادا لعدم كبرها والخامس انه يدل على البدء فانه ينسب عنه بعد ما أمره فكله بدله فيها كان قد حكمه وندم عليه فالاستحالة الاولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صحة ذات المأمور في كونه حسنا قبيحا والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلقة به ونظروا لبدء بعده والجواب عن الاول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفتح من العقد اذ لو قال قائل ما معنى كسر الانية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لازم الاستحالة لكان لا نقول بجوازها ونحن انما نقول بوجوب صوم الفريضة منذورين غير لحاظ الى خصوص ما ذكرته من حيث اشتباهه على الاعراض عن إضافة الله فلا تساوى وان اعتبرنا التساوى على هذا الوجه فالكون الصلات في هذا المكان ملازم للعبس وبالعكس فتأمل وانصف اهل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق حقيقة له في التحصيل الاحقة الخاص لأشهاد الجعل) والوجود فاذا كان جهة الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصلهما واحدا (فيلزم اجتماع الحسن والتعجب في الحقيقة المتصلة وفي العموم وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما متساويا الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) قوله غير واف لان ما ذكرنا غاية فيما اذا كان العام ذاتا للخاص وأما اذا كان غير متساويا فلا يلزم ان يحصل الخاص غير يحصل العام العرفي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لهذا هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والتعجب في ذات محصلة انما يحصل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو مجموع بل المعروض بالذات الوجه العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان الزموم ولو من جانب لازم استحالة التكلف بالمال وان يلزم استحالة اجتماع التناقض فان الحرمة تقتضى الاجتناب دائما والوجوب الايمان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير وافي فان الجهة العامة اذا كانت جهة وجوب فكيف يمكن فيه لا يلزم فان الوجوب انما يقتضى الايمان في حاد من المواد والحرمة تقتضى الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على ان نقول لا يلزم هذا الا اذا أُرْسِنَ الادامس جهة الحرمة وهو مجموع بل الوجوب انما هو لائق بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة الحرمة وانما يصح معها الله ادى كما استغفلت الذمة فافصا لكن لا يرتكب الممنوع عنه ههنا يكون انما هو بهذا تدفع أن اصحاب امر يلزم التعجب لا يليق بجناب الحكيم فانه حث على المعصية مع أن إيجاب شيء كذلك بسبب حدث يصنع المد كاصحاب هذا الصوم عند وجود التذمر عند البليق بجناب الحكيم وهوليس حثا على المعصية فانه وجوب عند حدوث فعل لا يمكن لازما عليه تقدير ثم ان ههنا جهة الوجوب والحرمة ليسا بما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب منذورية وجهة

وإبطال شكلهما من ترسيم وتدوين وتدوير فإنا الزائل بالكثرة تدوير موجود أو معدوم والعدم لا حاجة إلى الزائل والموجود لا سبيل إلى إزالته فقال المعنادان استحكام شكل الآية يقتضي شامورا تدويرا لا مورا وعليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام نسبة الآية بتدوير الزائل الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم القديم حيث أن الذي ورد عليه لا يلام فأن البيع بسبب ذلك مطلقا بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طرأ بان القاطع من الفسخ يستلزم أن البيع في وقته أن يفتقد وقتا محدودا إلى غاية الفسخ فالتعلق أن نقول بذلك هذه الدار ستة وتسعون أن نقول بذلك وأما ثم نفسخ بعد انقضاء السنة ونزله الفرق بين الصورتين وأن الأول وضع لمك فاصر بنفسه والثاني وضع لمك مطلق مؤدب أن يقطع بقاطع فاذ الفسخ كان الفسخ قاطعا لحكمه الدائم بحكم العقد ولا القاطع لاسا بالكونية في نفسه قاصرا وبهذا يفارق النسخ التخصيص فأن التخصيص بين لنا أن اللفظ ما زينه الدلالة الأعلى البض والنسخ يخرج عن اللفظ ما زينه الدلالة عليه ولا أجل خفا من الرفع أمشكل على الفقهاء وهو في انبكاره معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استعماله في الكلام القديم فهو فاسد لهذا معنى النسخ في الكلام بل قطع تعلقه بالكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر الما قبل فطر العجز والجنون زال التعلق فإذا عاد العقل والقدر عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالهز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب بآن حكم البيع وهو ملك المشتري بآثاره ينقطع عتق العبد المبيع وآثاره يفسخ العقد ولاجل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن فيها فقد أطلنا معنى الحسن والفتح وأنه لا معنى لهما وهذا أولى من الاعتراض بأن النسخ يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لأنه قد قال في رمضان لأن كل بالمرور والبال لأن النسخ ليس مقصودا عندنا على مثل ذلك بل يجوز أن يأمر بشئ واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فكيف قد نهى عما أمر به كإساق وأما الجواب عن الرابع وهو سريرة المراد مكر وهاتين باطل لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة فالعاصي مرادة عندنا وليست بأمرها أو ساقا في تحقيق في كتاب الأوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البدء فهو فاسد لأنه أن كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر بذلك

الحرمة إلا اعتراض عن ضافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلا (ولنا أيضا الوصم) اجتماع الوجوب والحرمة (المثبت صلاة مكروهة لأن الأحكام) كلها (متنافذة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لم يوجد الكراهة والوجوب فيها (فإن المكروه أتمها هو الفعل وإن كانت الكراهة لأجل الوصف) وهو الواجب وإن كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فأن يجوز نظرا إلى اختلاف المتعلق فيحرز في الحرمة والوجوب لذلك وإن لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطلة وهو خلاف الإجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتزبه فتدبر) ولا يرعى هذا التقرير بما في المختصر أن ههنا كونا واحدا هو غصب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولوفرض الكراهة من قبل الذات بل تفسد الصلاة المكروهة ووجه الاندفاع على تخفى عن التقرير والابتناس ولوفرر بأن نهى التزبه يتعلق في الأغلب بالوصف وأما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن النهي عن الشرعيات يقرر والمشرع يرجع إلى الوصف وبعد التنزل قال كالقريب إذا دلت القرينة على أنه لا أجل للوصف كما في الصلوات في المكان المنصوب (ولأننا أن هذا النهي والوجوب لا يتصادان كآثار الكراهة والوجوب كذلك فافهم) (واستدل) على المختار (الوصم) الاجتماع (المسقط للتكليف) بما فيه حرمة الصلوات في الأرض المقصورة فأن غير الواجب لا يكون مسقوا وهل هذا إلا كإبطال الصلاة من غير وضوء غير حقيقة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف (وقال القاضي وقد سقط) للتكليف (اجتماعا وتبع تحقيق الإجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بأنه بدعي إجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (أدلو كان لعرفه أحد) فإن شأنه أجل من أن يتحقق عليه الإجماع وفيه أنه لعرفه وما عمل به لأنه لا يرى إجماع غير الصلابة جهة وفي رواية عنه لا يرى إجماع غير الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم جهة وهذا مناشئت في السند ولا وجه لفتح الإبداء جهة النقل والقاضي فقه سيجي أن الإجماع المتقول بخبر الواحد حقيقة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفرغ عن الصلوة كرهى تفرغ وتغفل الأول واجب والثاني حرام فأنار إلى رد وقال (ثم ادعاهن في التفرغ والصعب في الخروج عنها) أي الدار المقصورة (فتعلقان)

جائز مجموعته ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمة بالنهار وإن كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ويدينهم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنفسه عنهم فيمنع في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في عمله إلى وقت النسخ أو أبدأ فان كان إلى وقت النسخ فالنسخ قد بين وقت السادة كقائلة الفقهاء وإن كانوا مأمورين أبدأ فقد تغير عمله ومعلومه قلنا هم مأمورون في عمله إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي يولاهم الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المال إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة بل يعلمه مقتضياً للمالك مؤبداً بشرط أن لا يطرأ فاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لا تقطاع شرطه لا المقصوره في نفسه فليس إذا في النسخ لزوم البداء ولا جمل قصور فهم اليوم عن هذا أنكروا النسخ ولا جمل قصور فهم الروافض عنه ارتكبا للبداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب خوفاً أن يسد له تعالى فيه فيغيره ويحكموا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بداهه في شيء كما بداهه في اسم الله أي في أمره بدعي وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الآله تعالى إلى الجهل والتغير وبدل على استحالته ما دل على أنه محبط بكل شيء علماً وأنه ليس محالاً للحوادث والتغيرات ووربما احتجوا بقوله تعالى بمحوا الله ما يشاء ويثبت ونامعنا أنه يحو الحكم المنسوخ ويثبت النسخ أو مجموع السيات بالتوبة كما قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ويحوي الحسنات بالكفر والردة أو مجموعاً ورفع إليه الحافظة من المحابث ويثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ فلناهما مشتركان من وجه اذكر واحد وجوب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما خرج عن عموم الصيغة ما لا يدخل باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصده الدلالة عليه فان قوله أعمل أبدأ يجوز أن نسخ وما لا يدخل باللفظ بعض الأزمشة بل الجمع لكن بقاؤه مشروط بأن لا ردناسخ كما إذا قال ملكك أبدأ ثم يقول فمضت فالنسخ هذا إبداء ما ساقى شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفسر فان في نسخة أمور الأول أن النسخ يستلزم ترأسه والتخصيص يجوز اقتراحه لأنه بيان بل يجب اقتراحه عندهم من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الأمر بما ورد واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي هذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الأمر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف الحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المصوب والخروج والسرقة من غير مشغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف الحال) فله يلزم الأمر بالخروج والنهي عنه قال واقف الأسرار لا أبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الأقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشغل على وجهين شغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالأصل أن يقال ليس هناك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لأنه رضى بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فله عمل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجراً) لعمري هذا الفعل الشنيع (كأذهب الله أمام الحرم من ليس به عيب) قال صاحب البديع والمختصر أنه بعدد فانه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الأمر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة لاجزئ إلى أنه سبعين معصية (والحق أن التوبة مباحة) للذنوب فلا وجه لاجزئ والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسألة) يجوز تخريم أحد اشياء من الاشياء المعلومة (كإباحة فهناك) أي في الأمر (المقصود منع الخلو) لأن الاتيان بأحد هالاي يكون الابتناء لا ليجل بهاجباً (وهنا) أي في تخريم أحد هالالمقصود (منع الجمع) لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيهما تقدم في الواجب الخبز دليلاً واختلافاً) وأعلم أنه لما كان لتزويهم أن يشوههم أنه قد تقرر أن تخريم الواحد المذهب يخرج بكل فرد وسهرح في كلمة أو تكفي يكون لمنع الجمع أفاً (اعلم أن تعلق الترتل بأحد اشياء على أنحاء أحد هالأن تعلق الترتل (مفهوم أحد هالافيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلاً (لأن عدم الطبيعة أنما يكون بعدم جميع الأفراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد حقق أنه إذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وصحى تهقيقه وتفصيله أحكاماً ورد أن شاء الله تعالى في مقام يلحق به التعميم هو المتبادر إلى الفهم من كلمة أو بعد انتهى (نحو لا تطعم أتما أو كفورا والثاني أن تعلق الترتل (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ يدخل عليه . والثالث أن النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرآن وسائر أدلة السمع
الرابع أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة كان أو مجازا على ما بقى من الاختلاف . والنسخ يطل دلالة
المنسوخ في مستقبل الزمان بالكليّة . الخامس أن تخصّص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد سائر الأدلة
ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم أن النسخ لا يتناول الا الزمان . والتخصيص يتناول الزمان
والأعيان والأحوال وهذا يجوز . واتساع لأن الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض
الأزمان والتخصيص أيضا يرد على الفعل في بعض الأحوال فإذا قالوا اقتضوا المنكرين إلا المعاهد من معناه لا تقتلهم في حالة
العهد واقتلهم في حالة الحرب والمقصود أن ورد كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ
الفصل الثاني من هذا الباب إثباته على منكره . والمنكر أما جواز عقل أو وقوعه جميعا أما جواز عقل أو وقوعه
أفلا امتنع لكان ما امتنع إذا نه وصورة أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء إلى محال ولا يمنع لاستعماله ذاته وصورته بتدليل
ما حقيقته من معنى الرفع ووقعه من الإشكالات عنه ولا يمنع لأدائه إلى مفسدة ووقعه فإما البطلان هذه القاعدة وانما ساحتها فلا
يعنى أن يعلم الله تعالى مفسدة علمه في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويعتصروا بسبب العزم عن معاص وشهوات
ثم يخفف عنهم . وأما وقوعه جميعا فبطل عليه الإجماع والنص أما الإجماع فاتفق الأمة قاطبة على أن شرعية محمد صلى الله
عليه وسلم نسخت شرع من قبله أما بالكليّة وأما فيما يخص الفهافيه وهذا امتنع عليه فتكره هذا الإجماع وقد ذهب شذوذا من
المسلمين إلى إنكار النسخ وهم مسوقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع حجة عليهم وإن لم يكن حجة على اليهود . وأما النص فقوله
تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مقترا الآية . والتبديل يشتمل على رفع وثبات والمرفوع أما
تلاوته وأما حكمه . وكيفما كان فهو رفع ونسخ . فإن قيل ليس المعنى به رفع المنزل فإنما أنزل لا يعنى رفعه وتبديله لكن
المعنى به تبديل مكان الآية بآية بدل ما ينزل فيكون ما ينزل كبديل عما أنزل . قلنا هذا تصرف بدليل فان الذي ينزل
كيف يكون مبدلا وبديلا يستدعي مبدلا . وكيف يطلق اسم التبديل على إبداء الأنزال فهذا هو وصف والدليل

أحدها . ويكون هذا المفهوم عنوانا لشرع الحائز عنه غير مقصود بالذات بالشيء (فبعد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم
ذلك) الفرد (ويشتمل مفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما تصفه الفرد اتصفه الطبيعة في الجملة فلا يفيد) هذا
لفظ من الترتل (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترتل (بالمجموع) من الانبياء (في عدم
اجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو نحو لو أن كل السبل والابن) أي مجموعهما وهذا القول ليس بالحقيقة من
أنحاء يتعلق الترتل بأحد أشياء إلا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترتل نفسه مبهما) بالذات أما تركه هذا أو تركه ذلك
(لا الترتل) إلا بالعرض (وذلك اذا كان العطف بأو المقصود عدم الجمع نحو لو أن كل السبل والابن ولا يظهر أنه حينئذ
من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترتل . ويكون الترتل بدين الترتل ولا يخفى علينا أن مآل الانحاء الثلاثة
الآخيرة واحد إنما التفاوت في الطرق فإن المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) مسألة
المنسوب هل هو مأمور به عند الحنابلة لا . يكون مأمورا به (الاجازة وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين نعم)
أنه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهود الشافعية (لأن أن الامر حقيقة في القول المخصوص) هو أفعال
(وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط) فالامر حقيقة فيه . قال واقف الامر إرادة الإلهي قدس سره أن كون اللفظ حقيقة في لفظ
لا بد أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا لا ترى الفاتحة
حقيقة في القول المخصوص وإن كان فيها ألفاظ مجازية . والحق أن يقال الواو في قوة وذلك القول محال من القول المخصوص
والحاصل أن الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه لا يجوز . فالمنسوب ليس مأمورا به لعدم الحتم هناك لكن ينبوع
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الأخرى نعم أنه دليل مستقل (وأضالوا كان) المنسوب مأمورا به (لأن تركه معصية
لأنها مخالفة لأمر) أو انتهى واللازم بأصل قوله لا يرجع على نارك المنسوب إليه (و) أيضا لو كان المنسوب مأمورا به
(الماصم) قوة صلى الله عليه وآله وسلم لولم أشق على أمي (أمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواء النسائي (لأنه يفهم

الثاني قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معدني النسخ الآخر بما أحل وكذلك قوله تعالى ما نسخ من آية أو نسيأتان يتجوزها أو مثلها فإن قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا يسبيل إلى تغيير اللفظ كلف والتخصيص لا يستدعي بدلا منه أو خبرا منه وأما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشترط في الشرع من نسخ تركض الوفاة حولا لأربعة أشهر وعشرون نسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد مضى بيني وبينكم ما كرم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله تعالى أول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجبل انفتحت الأمانة على إطلاق لفظ النسخ في الشرع فإن قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ إلى جوف الرسل والأنبياء وهو معنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فإذا شرعنا من نسخ كسر عن قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبله إلى قوله ومن عهده إلى عهده فهو غير متبدل ورفع قطعاً

الفصل الثالث في مسائل تشعب عن التطرف في حقيقة النسخ وهي ست مسائل **مسألة ١** يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتناع خلاف القلة وصورة أن يقول الشارع في رمضان يحرم أن يهذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا يجوزوا فقد نسخت عنكم الأمر أو يقول أذبح وذلك فيبادر إلى إحضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنكم الأمر لأن النسخ عندنا يقع للأمر أي لحكم الأمر ومدلوله وليس ببيان الخروج المنسوخ عن لفظ الأمر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدأ فحرم أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه إذا كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر مفعول بشرط أن لا ينسخ فكله يقول صلوا أبدأ ما لم أنسخكم ولم ينسخ عنكم أمرى وإذا كان كذلك عقل نسخ الجح في عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لأن الأمر قبل التمكن حاصل وإن كان أمر الشرط التمكن لأن الأمر بالشرط ثابت وذلك بعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتناع ولما لم تفهم المصلحة لهذا أنكروا ثبوت الأمر بالشرط كلباني في سادس مذهب في كتاب الأوامر وأقرب دليل على فساده أن المسألة بنوى الفرض وامتناع الأمر في ابتداء الصلاة ويعاين في أنشائها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يبين أنه لم يكن مأموراً بل يقول كان مأموراً بأمر مقيد

أما ما هممهم و (ندبهم إليه) والقول بالتجوز خلاف الأصل لا بصار إليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا) أولانها) أي الندوب (طاعة أجماعاً والطاعة فعل المأمورة قلنا) لأن لم فعل المأمورة فقط (بل) هو (و) فعل (الندوب إليه) أيضاً (و) قالوا (فأنشأوا باب اللغة فسما) الأمر (إلى أمر الإيجاب وأمر نداء ومورد القسمة مشتركة) فالأمر مشترك بين أمر الندب وأمر الإيجاب (قلنا هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وأمر إباحة إلى غير ذلك) فلزم أن يكون المفسد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب المذهب هذه النقض ثم أشار إلى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الأمر) وقسموا أخذ المألوف المجازي قد بر وأيضاً ما قسموا مدلول الأمر انما قسموا وصيغة الأمر المماثلة لأنهم لم يكونوا أمر الندب أمر حقيقة فإن قلت فلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فله صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية **مسألة ٢** الندوب ليس بتكليف لأن في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلافاً للاستاذ) أي أحق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن هذا الخبر بأن يفهمه أولوا كلامه وأشار إليه المصنف وقال (وله) أراد وجوب اعتقاد الندبية) أي مندوبة الندوب والاشك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تنكيفا) لأن اعتقاد إباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون الندوبية والإباحة تنكيفا فالنزاع لغوي (ولو جعل نفس خطاب الشارع بالإباحة كان أو بالنسب أو بالخبر) وبالكراهة لا يعلق الخطاب الذي يتم القصص فانه بعد ذلك (تكليفاً بعد) ويؤمل النزاع حينئذ أيضاً إلى القصد فقط (فانهم) **مسألة ٣** المكروه كالندوب انتهى ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون الندوب مأموراً وبالله وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) **مسألة ٤** الإباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخفيرا) وان الخطاب هو الحكم الشرعي (والإباحة الأصلية نوع منه) أي من الخطاب بالتخفيف (لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي العرفي فعله وتركه كذلك) أي عدم المدرك الشرعي لهما (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخفيف) والإباحة الأصلية لا تكون إلا في موضع عدم المدرك الشرعي للرجح في الفعل والترك بل (١) يحكم بخصوصه أصلا فهناك مدرك

بشرط والامر المفيد بالشروط ثابت في الحال وجهد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علنا انتفاء الامر من
أصله وأنا كنت اتوهم وجوبه فان لم يكن فهذا المسئلة فرع لثالث المسئلة وثالثها أن المصلحة المتعينة بالتشريع قبل التشريع وقالوا
أيضا انه يؤدي الى ان يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد مأمورا منها باحسانا في جميعا مكرها مأمورا منها بامتناعا
وجمع ما يتعلق بالحسن والتعظيم والصالح والفساد قد اطلناه ولكن يسبق لهم مسلكان المسلك الاول ان الشيء الواحد
في وقت واحد كيف يكون متباينا عنه ومأمورا على وجه واحد وفي الجواب عنه طرقتان الاولى ان الله مأمور
على الوجه الذي هو مأمور به بل على وجهين تأييدي عن الصلوة مع الحديث ويؤمرهم جميع الطهارة ويؤمرهم عن النجاسة
ويؤمر بالصلاة ويؤمره عز وجل باختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأمور بشرط بقاء
الامر منهى عنه عند زوال الامر فهاهنا اثنان مختلفان ومنهم من أبطل لفظ بقاء الامر بانتفاء الشيء أو بعدم المنع والالفاظ
مقاربة وقال قوم هو مأمور بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وتأنيبي عنه اذا علم انه لا يختاره ويجعلها
حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا التشريع وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر اما
بعد الشيء فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فبعد الشيء مصلحة وانما
يأمر الله تعالى به مع علمه ان يحيا مصلحة مع دوام الامر اما بعد الشيء فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله به مع العلم
بان الحال ستغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو متعسف لان الشرط ما يشترط
يوجد وأن لا يوجد فالما لا يندم منه فلهذا لا معنى لشرطه والمأمور لا يقع مأمورا الا عند دوام الامر وعدم الشيء فكيف يقول أمر الله
بشرط أن لا يهلك فكذلك يقول أمر الله بشرط أن يهلك وبشرط أن لا يهلك وبشرط أن لا يهلك وبشرط أن لا يهلك وبشرط أن لا يهلك
خالفنا وأعرضنا وغير ذلك مما لا يندم منه هذا الأصل للشرعية وليس هذا كالمصلحة مع الحديث والوجود للشيء فان الانقسام ينطبق
اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يسبق حكمه على المأمور في وقته ويجوز
أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل حكمه شرطاً في الأمر فيقال افع ما أمرتك به ان لم يزل حكم امرى عنك بالشيء

شرعي الحكم بالضمير فالإحالة الأصلية فيها حكم بالضمير (فهى لا تكون إلا بعد التشريع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون
بالإباحة وغيرهما من الأحكام قبل التشريع (وقد تقدم) من أن الإباحة حق هناك فتذكر «مسئلة» «الباح ليس
يحسن للواجب لانهما متعلقان» متباين (من الحكم) فان الإباحة المتساوية فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل
المنوع عن الترك (ولأن أنه محسن له لان الإباحة هو المأذون في الفعل وهو مؤذية في الواجب) لانه المأذون في الفعل مع
الحرج في الترك قلنا لا نسلم أن ذلك أي المأذون في الفعل (تمام حقيقة الإباحة بل هو المتساوي فعلا وتركاً) فالماذون
في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذ بمعنى جازر الفعل ومن جعله مبايناً له أخذ بمعنى
جائز الفعل والترك «مسئلة» «الباح ليس واجب بالضرورة» (خلافاً للكهني) من المعتزلة (واضح بان كل مباح ترك
حرام) أي يلزم ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو خيراً) فكل مباح واجب ولو خيراً (قلنا الصغرى
ممنوعة أما ولا فخر ازانعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة) القديعة والخالدنة (مثلاً بناء على أن عدم العلم بعدم علم
الوجود وحسب ذلك لا يكون عدمه مستنداً الى فعل الإباحة بل هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كاف في عدم
الحرام فهو وجود المباح بهذا لا يدخل في عدم الحرام قال في الخاتمة قد علم انه لا دلالة لترك الحرام من أحد الأمرين اما عدم
الإرادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيراً ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى لعدم ذلك هو عدم الإرادة وأما المانع
فله بالعرض لا ينسب اليه عدم العلم لا عند وجود المقتضى وأن عدمه لا يفي بحض لا يصح للوجود ولو اريد الكف فلا نزاع في
وجوبه قال في البديع وغيره الحق أنه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام
الذي هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا تجب الامدادات مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة لترك الحرام لا عند وجود القصد
الى الحرام وأما ما قيل فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتق بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع حينئذ لا يلزم
وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه وعلى هذا ينبغي أن نقصد مسئلة وجوب أحد أفعال الحرام عما اذا كان

عنه فاذنهي عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منهي على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه أن ليس الأمر حقائق عنه أو وصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا الأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً كمراد هابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أنطواها فان قيل فلماذا علم الله تعالى أنه ينهي عنه فمخفى أمره بالشيء الذي يعمل استغناء قطعاً عليه بعواقب الأمور قلنا بضع ذلك أن كانت عاقبة أمره معلومة للأمور أما إذا كان مجهولاً عند الأمور معلوماً عند الأمر أمكن الأمر لاستحالة العزم والعزم بالاستعداد المتأخر من أنواع المهور والفساد حتى يتعرض بالعزم للثواب وبتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كإسباقي تحققة في كتاب الأواخر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشروط مع أنهم جوزوا والوعيد من العالم بعواقب الأمور بالشروط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة أو إبان شرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى العصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستل أن بشرط في أمره ونهيه وتكون شرطته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أنبئني على طاعتك ما لم يحط بها بالبرهان عليه بحيث لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط البقاء والقدر وبشرط أن لا أنسى عنك

(المسألة الثانية في إعماله السخ قبل التمكن) قوله الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالنهي الواحد ونهيته في وقت واحد كيف يكون الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا الشاهد على إشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمة حالة واحدة يتطوى فيها العلم على إلهامه من التفاصيل وانما يحل إشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالنهي ونهي عنه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصويبه اعتقاد الوجوب والعزم على الأداء ولم يكن ذلك منتهى ما يولى من اعتقاد التصريم والعزم على الترتل فيقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالإضافة إلى شيء أمراً وبالإضافة إلى شيء غير ولكنه انما يتصور الامتحان به إذا سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في السخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوز ما

مفوتاً في وقت التفويت لاطرافاً فلا رده حيث قد بطل ما دعيت من وجوب أحد أفسد إذا حرام وان قول الكهني ملازم لما دعيت فلا يتشبه منكم مخالفة فهمهم وأما تأنيق فلان فعل المباح انما يكون تركاً له إلى الحرام (وقصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فلهذا ربما فعل أفعالاً مباحة ولا يحظر بالترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تحمله (ثم قصد بفعل المباح تركه فلهذا يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه (ونحن نقترنه) ولا شاعفة فيه فان قلت فعل المباح مفوت بالحرام البتة سواء قصد ترك الحرام أو لم يقصد حيث لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بالانسان كل مفوت بالحرام واجب إذا قصد فيه تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً إذا انساب إليه العدم ولا ينبى إلا إذا قصد فيه عدمه مع وجود الإرادة وأما عند عدمها فنسب عدم الحرام وفواته إليه لا إلى المباح فتأمل فيه قاله لا يبقى حيث قد كبر فرق بين هذا السند والسند الأول وأما عدم تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فله وجوب تبعي لا بشرط فيه النسبة كما تقدم (والزعم عليه) أي على الكهني (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع على أن الاشياء المباحة متصفقة البتة (فأجاب أنه) أي الاجماع على الإباحة (بالنظر إلى ذات الفعل) فانها بما هي مباحة لا خرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر إلى ما تستلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونقص) الكهني (بأنه) يسأل أن يكون كل حرام واجباً لئلا كل حرام ترك حراماً آخر (هو ضد) وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً (وأجيب بأنه أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أمرك حرام واجب ولا شاعفة وقد تقدم جواب حسن فنذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما نقل بالشروع) فله يصير واجباً (خلافاً للشافعي رحمه الله) لعله أراد بالباح ما أذن في الفعل وهو أمر من المندوب والامام الصوري الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جريئة كأيدي عليه قوله قديمي وعري هذا فلا بد من خلاف الشافعي الامام فله يقول بوجوب الحج والمرءة بعد الشروع فاذا في الأولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النقل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز أن يسعه في وقت واحد إذ لم يكن هو مكلفاً بمبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين إن كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فإن لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الأمانة في وقتين فبأمرهم مطلقاً بالمسألة وتركها فقال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم نهىهم عنها بهذا فقطع عنهم حكم الأمر المطلق ليقطع حكم العقد بالفسخ ومن أصحابنا من قال الأمر لا يكون أمراً قبلي بل هو الأمر فلا يكون أمراً نهياً في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة إبراهيم عليه السلام ونسخه في ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وقد شاء بذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتنال ثم نسخ عنه وقداعتاس هذا على القدرة حتى نعوذوا في تأويله ونحوه وأفرقوا طلبوا الخلاص من حجة أوجه أحدها أن ذلك كان مناماً لا أمراً الثاني أنه كان أمراً لكن فصدية تكليفه العزم على الفعل لا امتحان سره في صبره على العزم فالجذب لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الأمر لكن قلب الله تعالى عنه بحسباً أو حجباً إذ لم يقطع فأنقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المأمور والمأمور به كان هو الأضجاع والتلبيس وإمارة السكين دون حقيقة الذبح الخامس بخود النسخ وأنه ذبح امتثالاً فلما واندمل والنهابون إلى هذا التأويل اتفقوا على أن الله جعل ليس عذره واختلافه في كون إبراهيم عليه السلام أياً كان حاله في قطع ولواذغير مذبح لحصول الالتئام وقال قوم ذبح المذبح له حالاً وكل ذلك نصف وتكلف أما لا وهو كونه مناماً فإمارة الانبياء جزء من النبوة وكأول يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام بعد المنام يدل على فهمه الأمر قول ولده إفسد ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتلبيس بنام أصله وأنه سبحانه لا يدين وأى بلا في المنام وأى معنى للفناء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو حال لأن علام الغيوب لا يحتاج إلى الاختبار ولأن الاختبار إنما يحصل بالاجتهاد فإن لم يكن اجتهاد يحصل اختبار وقوله العزم هو الواجب بحال لأن العزم على ما ليس واجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يتفقد وجوب العزم عليه ولولم يكن العزم عليه واجب لكان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفة من القدرة كيف وقد قال أرى في المنام أني أذبحه فقال له ولده إفسد ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافة (لنا الجواز بأن التفسير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقائه) أما عقلاً فظاهر وأما شرعاً فالجواز النفل بعد الشرع فيه لا يسيق لتحليل (والوقوع بالنبى عن إبطال العمل) بقوله تعالى ولا تطعوا أفعالكم (فوجب الاتعام) صيانة لما يؤدى عن البطان (فوجب القضاء بالافساد) لأن ماوجب في التهمة يبي مضموناً مثل عند القوات وأورد عليه أما أولاً فلا تنافي في قوله عز من قائل النبى عن إبطال العمل بل بأنه والسبعة والتفاد وأمثالها كأهو المروى عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بأن هذا تخصيص النبى عن مطلق الإبطال بالخصوص فإن الإبطال كما يكون بالأشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم المحصر في هذا الإبطال بل نقل ما هو أمراً وثانياً فلا تنافي بين العمل في الافساد غير مسلم إذ يجوز أن يثبت الرجل على بعض الصلاة وإن لم يثبت ثواب الصلاة فإبطال عمله وليس هذا مذكوراً وإن بعض الصلاة لا يلاحظ لها من الثواب بمجاهد بعض وفي الصوم أظهر ثمها كالاتباع عريسان الأول أن الدليل لو تم لم يدل على وجوب الاتعام فتركه يكون أمراً وقد صرح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم إفساد الصوم النفل بالكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير أنه عليه وآله الصلاة والسلام لم يله قضاة أن الكلام في نفس الأبطال فانه حينئذ مشتعل على ترك الواجب فان قلت له ليه يكون الإفطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً كانه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فإن الوجوب فإن الواجب ما ياتى به تركه ولا يخص عنده هذا العبد الأبداء عذراً وبأنات المنسوخة والقول بأن الوجوب كوجوب الصلاة على من أسأله في أن تركه يفرقه الثاني أن بعض الصوم لم يكن صوماً يمكن فيه إبطال العمل فانه ما عمل إلا بعض الصوم وليس يعمل فلا يفطر لا وجب إبطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذى عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين نعرض لنا طعام فاشتبهت ما كنا نأكله فقالت حفصة يا رسول الله ما كنا صائمتين نعرض لنا طعام اشتبهت ما كنا نأكله فقالا قضيت ما يؤمر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ومنه وجوب الاتعام فإن القضاء نفل الإداة لكنه معارض بغيره وأوردوا والترمذى عن أم هانئ قالت لما كان يوم النحر فخرجت فجلت

تعالى وتله باليمين استسلام لفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الإضجاع مجزئ هو للمأثورة فهو محال لأن لا يسي ذلك ذبحا ولا هو بلاه ولا يحتاج إلى الغداء بعد الامتنان وأما الرابع وهو أن تكرار التسبح وأنه امتثل ذلك انقلب عنقه حديا فثبت التكرار فانقطع التكليف بهذا الإضجاع على أصولهم لأن الأمر بالشروط لا يثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه يقبل عنقه حديا فلا يكون أرباعا على علم امتناعه فلا يحتاج إلى الغداء فلا يكون بلا في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتام فهو محال لأن الغداء كيف يحتاج إليه بعد الانتهاء ولو صح ذلك لاستمر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم يتقبل ذلك قط وإنما هو اختراع من القدرية لأن قيل ليس قد قال قد صدق الرويا قلنا معناه أن عملت في مقدماته عمل مصدق بالرويا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سنتها كالأوسقطة ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لا لأصلها وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخا للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ولم يجمعوا بنسخية الشرط بعضا ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادة لأن حقيقة التسبح الرفع والتبدل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فتسبح وجوبها بالكلية والركعتان عبادة أخرى لأنها بعض من الأربعة أدلوا كانت بعض المكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزاد كالمولى يسلمتين وكالوجوب عليه درهم فتصدق درهمين فإن قيل إذا زاد الأربع إلى أربعة فقد كانت الركعة كلها أنها غير مجزئة فالآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرد بلفظ التسبح إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا ينبغي في حذف التسبح خلافه وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تقييد لا أصلي لأن عدم شرعي فإن الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لأنها لم تكن مأمورا بها شرعا فإن قيل كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة نسخ تعلق بعضها

فأما ما جالس عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فقامت الوليدة بأفاهيه شراب فاولته فشرب منه ثم ناله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لفة هذا فطربت وكنت صائغة فقال لها أ كنت تعدين شيئا قالت لا فقال لا يصير لك إن كان تطوعا الآن يحل على عدم المضرة لآخره من الائتمال كان باعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله وأنه كان وعد المغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضا القياس على التسدر فإن الوفا به واجب صيانة لا يجزئ عبادة الله بالقول فلا ينبغي الشروع والتسليم أولى واعتبر ضرباً به جعل الشرع الإيجاب سبب الوجوب والوجوب شتمناه وأما الشروع فليس فيه مناه الأثرى أن الحرمه ثبت بالقرآن ولا يثبت بالكف عنه وليس النذر وجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضا القياس على الجعل الاستدلال بدلالة النص وجوب الاعتمام في الجعل والعروة هذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وإن قالوا تارة أن الموجب هناك أنه يجب الاعتمام في فاسدها ولا تظهر ملامة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاعتمام في الجعل خلاف القياس فلا يخاس عليه فنقول كلا فإننا نفهم الناطق أن العبادة الناقصة يجب إكمالها سواء كان بها أو عرواً أو صوماً أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أضعافاً كالاعتكاف في ظاهره وأما فلابح الاعتمام لانه غير ناقص فندبر وكل الأمر إلى الله عز وجل (مسئلة)

الحكم منه رخصة وهي ما تفر من عسر إلى يسر أي الحكم والبر النازل بعد ذي العسر (معدر) ومنه عزه ولها تفسيران الأول الحكم المتغير عنه فحينئذ لا يكون عزه لاحقاً يكون هناك رخصة وانتهى ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم من عزه أو رخصة من أحكام الوضع صريحه في البدع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيه أن مصداق الرخصة وإن كان سبباً كلفه لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزه ولاشك أنه ليس إلا الوضع فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذات يسر (الأول ما لا يشترط) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخضة (مع قيام) الدليل (المحترم) أباه

بما شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كأن الثلاث غير الأربع فليكن هذا نسخا للثلاث الصلاة واجبا فيها قلنا هذا لتحيل قوم أن نسخ شرط العبادة كسحق البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لاجتماع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما إذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير محرمة تباها على الحكم الأصلي إذ لم يجرى بها فلا ن حلت محرمة وإن رفع الحكم الأصلي أمامحة الصلاة وإنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعليق لنسخ الأصل للعبادة أو نسخ تعليق الصحة ولغنى الشريعة هذه فله نظر وانطبغ فيه بغير فليس يتعلق به كبر فائدة وأما إذا نسخت سنن منها لا يتعلق بها الإجزاء كالوقوف على عين الإمام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا ينعرض للعبادة بالنسخ فإذا تبعض مقدار العبادة نسخ الأصل للعبادة وبعض العبادات وبعض لا ينعرض للعبادة وبعض الشرط فيه نظر وإذا حقق كان الحاقه ببعض قدر العبادة أولى **(مسئلة)** الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر إلى تعليق الزيادة بالمزج عليه والمراتب فيه ثلاثة الأولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كذا إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكوة لم يغير حكم المزج عليه إذ بقي وجوبه وأجزاؤه والنسخ هو رفع حكم وتبديل لم يرفع الرتبة الثانية وهي في أقصى العبدن الأولى أن تنصل الزيادة بالمزج عليه اتصالا بالحد رفع التعدد والانفصال كالزكاة في الصبر كتمان فهذا نسخ إذ كان حكم الزكوة كتمان الإجزاء والعبادة وقد ارتفع ثم الأربعة استوفى إيجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ الأصل رفعه هو الحكم الأصلي دون الشرعي فإن قيل اشتملت الأربعة على الثنتين وبإدفعهما فإن كان لم يرفعوا صحتهم لم يمانر كتمان قلنا النسخ رفع الحكم لا رفع الحكم فيه فقد كان من حكم الزكوة الإجزاء والعبادة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الأربعة ثلاثا وبإدفعها نوع آخر إذ لو كان لكاتبة أربعة وبإدفعها قلنا أتى بالجملة فينبغي أن يجزئ ولا صواب له الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين بإدفعه عشرين جملة على غنائين جملة في العطف وليس انفصال هذه الزيادة كاتصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كالصلاة الزكوات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمتفصل أشبه لأن الثنتين في وجوبها وأجزاؤها عن نفسها ووجبت بإدفعها مع بقائها قالها ثمانية ثم أنزلت بإدفعها

(وقام حكمه) وهو الحرمة (كأجر كلمة الكفر على اللسان عند الأكرام) فإنه باق على الحرمة وإن دلل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع أذوه غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يخلف الميعاد (وفيه العزيمة الأولى) أي في هذا النوع العمل بالعزيمة الأولى لأنه اطاعة الرب عز وجل فإن الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كإبائدي عليه قصة خبيث رضي الله عنه ومن هذا النوع الأكرام على الخيانة على الصوم والأحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا إن شاء الله تعالى ومنه كل مال التعريف المخصف قال الشافعية الرخصة ما شرع من الأحكام مع قيام المحرم لولا العذر ونظيره أنه يصير مباحا العذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال إن ما جاز فله أمّا مع قيام المقضي للنع والأول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون إجزاء كلمة الكفر على اللسان عند الأكرام أسماها فالصواب المقبول يكون عاصيا الله أو وقع نفسه في التهلكة بالكفر عن الباطح وقد قال الله تعالى ولا تقوا ما يدينكم إلى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا لعمه إرادات عباده (والثاني ما رآه حكم سببه) مع بقائه على السببية وأراد بذكر السبب وجوب الاداء لنفس الوجوب والآخر من السببية لم يسبق بينه وبين الرابع فرق (الفرق زوال العذر) للوجوب الرخصة (كفطر المسافر والمريض) فإن سببية التبر ببقائه حقهما حتى لو صام ما يثبت الفرض أجزاها ما روى مسلم والبخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فخرج من عمر والاسلي أن شئت فسم وان شئت فافطر وتأخر الخطاب عنهم في قوله تعالى فمن كان مكرها أو مرضا أو على سفر فعذر من إمام آخر وأعلم قد روى عن بعض الصحابة كان عمر واختاره الشيخ إلا كبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزئ الصوم لهما وإن صامتا معا وبه ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث بثلث من البراءة صيام في السفر أخرجه الشيطان ولا بد منه أن الحديث مردود فبإذا أضر الصوم لأن خصوص السبب لا عبرة به بل عموم القضا ولا جواب إلا بآيات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي قد دم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل فذل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطر وأتم وقصر في السفر لكن ترك آخره لما قالت

لا يبقى الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة حوازا لاثبات التعريب بخبر الواحد عندنا ومثله عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كاملا فنسخ اسم الكمال رفع لحكمه لا محالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلو ثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعا لاستنعى نصفه بخبر الواحد بل هو كالأول واجب الشرع الصلاة فقط فن أتى بها فقد أدى كلمة ما وجبه الله تعالى عليه بجملة فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلمة الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ وجوب الاقتصار على الثمانين لان احباب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا نقول به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتحصيل العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا الوثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التعريب بعده وهذا الأسيل الى معرفته بل لعله ورد بسيا الاسقاط المفهوم متصلا به او قرينامه فان قيل التفسير ورد الشهادة بتعلق بالثمانين فانما يدل على ازال تعلقها قلنا يتعاقب التفسير وبالشهادة باللفظ بالاحد ولو سلمنا كان ذلك حكما بالاحد لا مقصودا وكان كعمل النكاح بعد انقضاء اربعة اشهر وعشرين من عدة الوفاة ونصرف الشرع في العدة بزمان حول الى اربعة اشهر وعشرين ليس تصرفا في احوال النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل قلوا امر بالصلاة مطلقا ثم زيد بشرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكما الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها امر بالصلاة مع طهارة فان قيل فليترككم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشرط الطهارة والساقى رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد او حجة في حقه الله قضي بان هذا التعبير يؤثر في احباب الطهارة اما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكاتب فلا قلنا واستقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف بعد ما وقع الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز ان يكون امرا باصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيضا للعموم لانها فانه نقصان من النص لان زيادة في النص لان عموم النص يقتضى اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فاخر خبر

فروست الصلاة ركعتين ركعتين اقرت في السفر وراه الشيطان وما روى مالك والشافعي والشيطان واويداد عن انس قال سافر نافع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضا وأفطر بعضا فاعلم بعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والشافعي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكأفوا وان من واحد قوة فصام حسن ومن وجد ضعفا فافطر حسن وما روى الشافعي عن انس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قبل فائين هذه الآية ففقد من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير شيع واليوم نرحل شاعا ونزل على شيع (والعزقة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشتغلت الذاكرة بامام السبب فأولى أن يخلصه ويرضى به قبل أن يبالغ لكن انما يكون أولى (مالك يفسر) بها (قلو مات بها) او مرض (ثم) لانه أوقع نفسه في التهلكة بخاشنه مالم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدا الاثم بما ادعاهم بالرخصة وذلك ظاهر انه لو لم يلم فهو مطيع في ذلك والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كلنا (مما كان على من قبلنا من امر) على الامم السابقة والحكم الناحية رخصة (كقرض موضع القضاة وأداء الربع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلًا وتجريم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في السجدة وعدم حمل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مشروعة في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمفطر) فان الله تعالى استثناء عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم يتعاقبه الحرمة لهذا العذر وكذا السكر وفي هذا النوع لم يأت واستضر أم التيمم وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد الاثم من العلم بالا حلة التيمم ما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخير من الرخصة مجاز) اذ ليس فهما نوع من العسر الى اليسر بل السر الى العسر فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث اثم في الجازية) اذ لم يسق الحكم الاصيل مشروعا أصلا فلا شأن لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

يسدل بل ينطق التخصيص به بدليل الاضاح والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بأخرى مثلها
لا يتضمن التامع الاربع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا
يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاقل عرفته عقلاً وأشرعاً ولا يستحيل عقلاً لأنه لا يتبع لذاته ولا الاستصلاح فأنكره
وان قلناه فلا يستحيل أن تكون المصلحة في التسريح والترقي من الاخف الى الاثقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع
الحكم الاصل فان قيل ان الله تعالى روف رحيم بعباده ولا يلقى به التشديد قلنا ينبغي أن لا يلقى به استثناء التكليف ولا
تسليط المرض والفسق وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يمنع معاقبته تعالى رب الله بكم السر ولا يدينكم السر
واية تعالى رب الله ان يخفف عنكم قلنا ينبغي أن يتركهم وباحاجة الفعل فنه السر ثم ينبغي أن لا ينسخ المثل لأنه لا يسر
فيه اذ اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاخف وهذا لا يأتى وردت في صور خاصة أو يدينهم التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقل
أو تشديد فان قيل فقد قال ما نسخ من آية أو نساها الآية وهذا خبر عام والخبر ما هو خير لنا والافضل أن نتركه ونظير لنا ما هو
أخف علينا قلنا بل الخبر ما هو أجل وأبداً وأصلح لنافي المال وان كان أثقل في الحال فان قيل لا يتبع ذلك عقلاً بل معالاه
بل يحد في الشرع نسخ الاثقل قلنا ليس كذلك اذ أمر العصاة ألا يتركوا القتال والاعراض ثم نصب القتال مع التشديد
وبنات الواحدة عشرة وكذلك نسخ التحريم بين الصوم والغدبة بالطعام بين الصيام وهو تضيق وحرم الخمر ونكاح النسة والحر
الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى ايجابها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت
الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ
... بل في حقه وان كان جاهلاً به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخاً في حقه والختان في النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم
السابق ونقطة وهو وجوب القضاء وانقضاء الاجزاء بالعمل السابق أما حقيقته فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم
لان من أمر باستقبال بيت المقدس فأنزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عن هو باليمن في الحال بل هو ما مور باليمن بالامر السابق

بطلان المسح بل نقول لا يسقط المسح ورعى هذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدر وأما عدم وجوب الغسل بعد النزاع فقلوه
(وس الغسل اتم الملام بعد النزاع) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا
الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالتطهيرية وغيرها) فلا وجه لمنع العصة وفيه انه وان
كانت هذه كونه فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يسقط المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات
فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منت وتدرجوا بالوجه الثاني (بان الاجماع
على ان الغسل لا يظهر أثره في إزالة حدث (محدث طار) على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزاع
وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كالكفاة التي توفى السابق
على البول (بعد) وهذا الخلف للضرورة الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الانقطاع (في
المشروعية) العزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصل الذي هو العزيمة (أشاً) لعدم ترتيب الاجزاء
ان اقبحه (وبطلان هذا) أي الاثم (ممنوع) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لاني لا بعد لام فان قلت كيف يكون
الاثبات به انما قد صرح في الهداية أن الاختلاف في العزيمة أولى بأجاب قوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) انه أولى
(بما يقاطع سبب الرخصة) أي بنزع الخلف فيختل بالتفريق رخصة المسح ولهذا العبد يظهر الى الان دليل على أولوية العزيمة
هنا ولو بسقاط سبب الرخصة لأن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر وأبداً وان علم أن الجواب وان هم في هذا الموضع
لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لم يسدل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصاروه مشرعاً من غير غسل الرجل ولم يسر
الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجوز الغسل حتى يسدل المسح ولا يجب شيء بالنزع وانقضاء
المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالعصة في
العبادات عظمى) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفاً على الشرع (لأنها)
أي العصة (استباح الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كاصالة نطق

ولذلك العصى وان ما أنه كان منسوخا ولا يلزم استقبال الكعبة بل للاستقبال العصى وهذا لا يتبعه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كما في الحائض لو صامت عصمت ويجب علم القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا للاستقبال الكعبة عصى وبارزته استقبالها في القضاء وكما تقول في التام والغنى عليه اذا انقطع وأفاق بربزها ماضيا ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم ما يلحق بالخطأ فان قيل ادعاء النسخ نزك ثبات القضية للنسخ أو بطله بالنسخ والعلم لا تأثيره فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو غفلي فيه لكنه معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم بشرط وبحال عنه وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان النسخ خطاب ولا يسير خطابا في حق من لم يبلغه وقوله ما نه غفلي محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصب وعلى من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تعهد لمجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تنسب من أحكام النسخ والمنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالنسخ هو ذاته أي قاله أرفع الحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو التبعيد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال صور رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الأول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع فنصب الدليل على الارتفاع ونقوه الدال عليه وأما مجاميع شروطه فالشروط أربعة الأول أن يكون المنسوخ شيئا شرعا لا عقليا أصليا كالإدابة الأصلية التي ارتفعت بالاحتياج المبادات الثاني أن يكون النسخ مختطبا فارتفع الحكم بحوث المكلف ليس نهجا لأدب المزيل خطابا فاعلم الحكم خطابا سابقا ولكنه قد قبل أو لا الحكم عليك ما دمت حيا فوضع الحكم ما صر على الجباة فلا

الطهارة المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد لا أما باتباع الظن مالم يظهر فساد أو المسقط للقضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الأمر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يفتي ما فيه من اليقين فان الأمور بالصلاة أغامر بالطهارة الواقعة لكن لما كان العلم بها متعسرا أكتفى بالظن فصلاة الظان فسد في نفس الأمر ولم يوجد موافقة الأمر في الواقع وزمنه مشغولة بالقضاء وأما لا يأثم بربل يؤخر بقصد إلى الامتنال والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو وعد أن ينسب على النسخ فوافقة الأمر وسقوط القضاء مثلا زمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كافي أكثر الصلوات والصام (أو) تقديرا) كافي العبد والجملة والحاصل فراغ الذمة وهذا الإسقاط (كافي الاداء) كأمر (وبعد ورود الأمر) ومعرفة الحقيقة الصلاة الأمور بها (يعرف بذلك) أي استبعاد الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه إن أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الأمر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والأفلا نسلم أنه عقل فقد استنبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل إنهما من أحكام الوضع) فان العصة عبارة عن استبعاد الغاية ولا تنسب إلى الأبعد تناسبا الأركان والشروط ولا توقف عليه إلا بعد حكم الشرع إن حقيقة الصلاة مثلا تنسب هذه الأركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشروطها لا يمكن إلا بتوقيف الشارع لكن العصة اثنان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم العصة (عني الموافقة) كما عند المالكين (عقل) بمعنى الإسقاط القضاء شرعي (ومضى) أقول الإسقاط فرع التامية من جهة الأركان والشروط المتبعة عند الشارع (وهو بالموافقة) أي كونه تاما فرع الموافقة للأمر كما هو معتبر مع الأركان والشروط (وهو عقل) فالعصة بمعنى الإسقاط أيضا وعلى هذا إنما يصح إذا أريد بالموافقة الواقعية وبحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة طنا غير مطابق كافر فافهم ذكر (وقيل) الحكم

بحاجة إلى الرفع الثالث أن لا يكون الخطأ المرفوع حكمه مقبداً وقت يقتضى دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم اتوا
 الصيام إلى الليل الرابع أن يكون الخطأ التام من غير إختيار لا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن وقوله تعالى حتى يعطوا
 الجزية حتى يدعوهن صاغرون وليس يشترط فيه نسبة أمور الأول أن يكون زافاً للثبوت المثل بل أن يكون زافاً فقط الثالث
 أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخول وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما
 يدخله الاستثناء والتفصيل بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد وفي وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ
 القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ فيه التماس أن لا يشترط أن يكون نصين
 قاطعين فيجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد والمتواتر بالمتواتر بخبر الواحد السادس أن لا يشترط
 أن يكون التام منقولا بحمل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فإن النسخ إلى بيت المقدس لم يخل بالنسخ
 القرآن والسنة وما ضمه من غير في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه
 وإن لم يكن ثابتاً بل حفظاً في صفة وصورة يجب نقلها السامع لا يشترط أن يكون التام منقولا بالنسخ حتى لا ينسخ الأمر إلا
 بالنسخ ولا النبي إلا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاحكام فإن نسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون التام
 وأفعال الحكم المنسوخ ككف كان التام لا يشترط كونها ثابتين كالنسخ بل لو كان بغير القول ولفظاً ومظهره ككف كان
 دليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله أن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه إلا الوصية لوارث
 مع أن الجميع بين الوصية والميراث يمكن فليست استنافين تنافياً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم بديل أو بما هو أخف بل يجوز
 بثلث والاثقل وبغيره كقاسبي ﷺ ولندكر الآن مسائل تشعب عن النظر في نسخ المنسوخ والتام وهي مسائلان
 في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به (مسئلة) ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للعترة فانهم قالوا من
 الأفعال ما له مسلمات نفيسة تقتضي حداثتها وقصها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعبد وشكر المنعم فلا يجوز
 نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والأكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وشواهد على تحسين العقل وتقييده وعلى وجوب

بالحصة (في المعاملات وينبغي اتفاق الأئمة) صحتها ترتب شرعاً عليها (ترتب الشرائع على العقيد بموقوف البتة على
 التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً لأرب) فيه (أنه من الوضع لكن الجهة) ليست ذهاب (هي الاتيان بها
 كاجعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الشرع وهو) أي الاتيان بها كاجعلها أسباباً (بمعنى) ورود
 (الشرع) بأن هذا حقيقة فتم وأركانها وشرائطها (يعرف بالعقل) ثم انه يظهر من كلام القوم أن العجبة في العبادات بمعنى
 وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل العجبة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانه وشرائطه التي اعتبرها الشارع هذا يشمل
 العبادات والمعاملات لا كالأحوال والوجوب ترتب الشرائع فلهذا وجدته في هذه الحقيقة بأركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها
 وأحكامها بالشرع ولكن ذلك لا يختلف في العبادات سقوط الغنائه في الثواب في الآخرة وفي العقود
 ثبوت الملك الذي وسعته وفي القسوخ زوال الملك وهذا الذي أي الاتيان بوجهه - عني لا يتوقف الحكم بما على حقيقة
 بغيره ثم على توقف من الشارع ثم إن الجهة عندنا من آخر في المعاملات هو كونها مستقلة على شرائطها وأركانها مع عدم
 مطلوبة الفسخ من الشارع وبغايه الفساد وإن شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله وصفه والغائبة المشروعة بأصله دون
 وصفه. وتأن أن هذا البنى وضعي شرعي فأن مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر إلى الوجه لا تصرف إلا بدور الشرع
 وأحق أنه ليس كذلك فإن شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة النزاع لكن العدة أن هذا
 غير مشتمل على الوصف الغير المشروعة وغير مطلوب التفاضل وهو المشروعة بغيره فلهذا توقفنا على الشرع هذا ثم
 الحق في هذا المقام أن هذه الحرة التي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو أتباعه كشرع ولاشك أنه عني كإثبات
 وجهية الكلمات عبادة كانت أو معاملة وأخذ العدة بالبحر الأعم المشهوراً بالحق الإخصا المختص بالمعاملات المصطلح بها
 فقط ليست للاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة ترتب عليها الثواب أو معاملة تبيح المال أو زواله مطلوب الفسخ عند استئصالها

الاصل على الله تعالى ويجوز وابديه على الله تعالى في الامر والنتهي وربما نواهذا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعلم وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذا اصول ابطالناها وبيننا انه لا يجب اصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد اول يمكن فهم بعد ان كلهم لا يمكن ان ينسخ جميع التكليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنسوب عليه في حق هذا التكليف الضرورة ونسبنا انه لا يجوز ان يكافهم ان لا يعرفوه وان يحرم عليهم معرفته لان قوله اكلت ان لا تعرفني يتضمن المعرفة اى اعرفني لا نى كلفنا ان لا تعرفني وذلك محال فتمتنع التكليف فيه عندهم يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز ان يكلفه معرفة شئ من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يقع فعله ولا تركه (مسئلة) الاية اذا تضمنت تحكما يجوز نسخه وتلاوته دون حكمها او نسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها مع اجازة من قوم استهالة ذلك فنقول هو جاز عقلا وواقع شرعا ما يجوز عقلا فان التلاوة وتبنيها في النيران وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما ان التصريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم كهو ان قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا متنع لانه لو كان المراد منها الحكم لكان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ائزاه الله تعالى عليه الايتى وبناب عليه فكيف يرفع قلنا و اى استهالة في ان يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة ولكن انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ معين قلنا لا بل التلاوة وحكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باحد وانما الحكم نسخ التلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الاصل قلنا لا بل التلاوة وحكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باحد وانما الاصل دلالته والى نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنسخها نسخ دلالته فافهم من دليل لايتى لا تنسخه صلاة وهذه الاية دليل التلاوة وهو ودها لا كونهما متساويين فى القرآن والنسخ لا يرفع وروى هواز ولهوا لا يجعلها كشيء غيره واردة بل يلحقها بالوارد الذى لا يتلى كيف ويجوز ان يعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاعلة فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب الحكم كلام الله تعالى القديم ولا يعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فلا ظن الاية منسوخة اذ نابه انقطاع تعلفها

على وصف وغيره مطلوب الفسخ عند عز لهاعنه ولا نكفى في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقا) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كاجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الاشعرية) التكليف بالمتنع بالذات بالنص من المذكور بن واختلغا وفي وقوعه ففهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يعدم من المكلف (كعمل الجبل فيعوز) التكليف به صدنا (عقل اخلافا للعتلة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع) وان كان هذا الذى لا يقع محال بالقدرة وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا (النالوصم) التكليف بالمتنع (الكان مطلوبا) لانه معنى التكليف (والطلب معروف على تصور وقوعه كالمطلب والا) أى وان لم يتصور ذلك المطلوب (المطلب ذاك شئ آخر وهذا ضرورى) فنقد خرج لوجاز التكليف بالمتنع لكان متصورا كالمطلب أى من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستهالة (في انخراج المطلب بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استهالة فيما اذا قال المكلف اوجد اجتماع التضييق والمحال قال (وهذا) الذى ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصورى) الذى من غير طلب حقيقى (بان يلتفت بصيغة الامر ويقول اوجد المحال أو ائت باجتماع التضييق فيأهوا لا كقولنا اجتماع التضييق واقع) فان الاخبار بصيغة غير صحيح وان كان التلطف به محصيا كذا هيها الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلطف بصيغة الامر محصيا ولا نقول باستهالة هذا التلطف بهذا الدليل (وأما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاعه ولولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع للعدل مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفسك كما رفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالته ثم انما يدل على وقوعه جمعها قوله تعالى وعلى الذين يظنونهم قد بة طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقر بين متوافقي القرآن وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة امام المناجاة والتلاوة نافذة ونسخ التبرص حولان التوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاقاربين الفاضحة والجلبد والرجم مع بقاء التلاوة واما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرحمة مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فاخرجوهما البتة نكالا من الله والله عز ربكم واشتهر عن عائشة رضي الله عنها انها قالت انزلت عشر وصيات محرمات ففسد من خمس وليس ذلك في الكتاب **(مسألة)** يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما لم ينسخ منه ولم يعتبر العنان مع ان العقل لا يحمله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذا توجه الى حيث المقدس ليس في القرآن وهو في السنة نافذة في القرآن وكذلك قوله تعالى قالان بشرهن ونسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ما بنا بالسنة وصلا لا خوف ووردت في القرآن نافذة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى اخلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم انشدت الصلاة لله فبورهم نار الحبس به عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرر عليه السلام من العهد والصلح واما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقر بين بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقرين اذا جتمع يمكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البر بالبر جلد ما توفرت به عام والشب بالشب جلد ما توفرت به عام ونسخ لاسا كهن في السوت وهذا قد نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين ان آية الميراث نسخ آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين ان الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال اوجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو اجل من ان لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكذلك يقول انما

أهل الحق (باعتناء المدرك آخر) دال عليه (وتم) المدرك (ثم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو ان التلطف بما لا يقصد معناه في أوخر وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الآتي مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر وليعض الفضلاء) بحثا على هذا المسأله اثرنا الى اندفاعها اجبالا وان تفصل تفصيلا ما فقال أولان تصور وجود الحال غير لازم (الطلب والتكليف) (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكاره) فاذا لمعنى الطلب الاستدعاء محسولة واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ناسبا) سلبنا ذلك لكتنا نقول (ان التصور يوجب ما كلف) الطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه) وعلم الوجه حقيقة وبالذات (اذلا علم) حقيقة (الا ولكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعي والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غير كمال) يكون غيره (والحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد اشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موجود على تصور وقوعه كالمطلب والالمطلب ذلك الشيء بل شيء آخر هو ما ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فاننا لنسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلا كيف والعلم به تبيين الشيء عن أفعاله والتبرع حاصل نعم هو علم ضيق حيث لا تدرك الحقيقة ولا تميز عند الذهن حتى التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا التصور الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكننا عشرين أهل الحق لاتساعدهم على الصورة بل العلم عندنا مالمه انجلالية أخرى ولتوتيرنا قلنا على رأي أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لا يمكنه التكليف كيف وقد تخرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والاتفات الذاتي كاف البتة هذا فالصواب ان يجب اليه لادبهه ناسن التصور كالمطلب أي واقعا وهذا الضمون التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في الحال اذ لا حقيقة له يصح انصافها بالواقع والوجود عنوانات فرضية من غير معنويات أصلا (و) قال (تالفا) سلبنا ذلك لكن لاتسلم استحالة تصور الحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ما هي

تلقى السنة بالسنة اذ يقع النبي صلى الله عليه وسلم سنة بسنة ويكون هو مينا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن مينا
 السنة وجوباً لا تصادف ذلك فلا يتم بقوله ولا اذ يقع النسخ الا كذلك قلناه ان كان جواز عقلاً فلا يخفى ان يفهم من
 القرآن وجوب القول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتاً بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول يقع
 هذا فقد نشأ وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة شافية متدبرة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك يقع أصلاً بحكم
 محض وان قال الا كذلك ذلك غير بما لا يشازع فيه استحوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا نسير بقرآن غير هذا
 أو بذه قبل ما يكون لي أن أبذه من تلقاء نفسي ان اتسع الاماوى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا الاختلاف
 في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل بوحى يوحى اليه لكن لا يكون ينظم القرآن وان جازاً بالنسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد
 يكون من الله عز وجل والحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه
 أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد والناسخ
 باعتبار المتوسخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات غير عايدل
 على كلامه بل بلفظ منظوم يأمر بان لا يقرئ فيسرى قرآن أو بعبارة لا يقرئ فيسرى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام
 والناسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالوا بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا يقدري عليه من تلقاء نفسي وما لم يلزم بحكم غير
 ذلك فإن هذا من نسخ القرآن بالسنة واستناعه استحوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها من قبلنا نجزيها أو ننسها من آية
 لا تنسخها إلا بعلمنا أو بجزيها بالسنة لا تكون مثلها ثم قدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا
 قدحنا أن الناسخ هو الله تعالى وأنه الظاهر على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الفهم بالابواب سنة نسخ كلبه ولا يقدر عليه
 غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتت آية أخرى مثلها كان قدحاً وقدحاً غيره فربما يشترط أن
 تكون الآية الأخرى هي النسخة لا وتى ثم يقول ليس المراد الا ان ينسخ بقرآن آخر غير من مثلها كان قدحاً وقدحاً غيره فربما يشترط أن
 خير من البعض كيقضه قدحاً قدحاً أو يخالفه ما بل معناه ان ياتي بصل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل أو با

الحال متممة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أما) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور
 الكواذب لا يستحصل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام) لنا مع الغفلة عن
 الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ابقاء في الخارج) فله يرجع الى تصويره
 موجوداً أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصور ابقاء في الخارج) فله يرجع الى تصويره
 الحقيقي في المحال (و) قال (اربعاً في الامر بالصلاة بتصورها) الآخر (متصفة بالوجود في الواقع) والاقتضى عليه جلا
 (اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وحينئذ قد صرح الطلب من غير تصور وقوعه ابقاء في الخارج
 فأنقض مقدمة من ذلك (أقول) في الجواب لان عدم تصورها ابقاء بل (تصورها) الآخر (على ما استقم لان
 ما هيتها الان في تصورها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرا التقصص بالماضي فلا يتصور هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته
 على ما استقم لانه لا يقع منه شيء بل الاول أن يقول بتصور حقيقة تصورها ابقاء في الخارج) فله يرجع الى تصويره
 العلم التصوري لا يقتضى وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تمثل بوصف ابقاء لانه لا يصلح الاتصاف
 به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بفهم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أى تصور وقوع المحال بغير
 ممكن صحيح (و) قال (حاصلنا قولنا اجتماع التقيضين بمحال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) للموضوع (مبتنية)
 فامكن تصور المحال فأنقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرق كما
 حققنا في السلم) وتقرر مدان المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا بما لا يلائم وأما أمثال هذه القضية فالتقنون فيها يمكن عام
 ليس بمحال فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت العنوان بمعنى أن موارد
 تحقيقه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون الفن غير بالاشبعنا الكلام به وان شئت
 أن يظهر حقيقة الحال في أمثال هذه القضية فالطلب من حواشينا المتعلقة بالجواب عن الزاهد على شرح المواضع لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا يفسخه اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة اما السنة فليسح الوحي منها بالتواتر والاحاد بالاحاد اما نسخ المتواتر منها بالاحاد فاختلاف في وقوعه سمعا وجواز عقل فاقول وقع ذلك سمعا فان اهل ميصدا قد تحولوا الى الكعبة يقول واحد اخبرهم وكان ذلك ثانيا بطريق قاطع تقبلوا ونسخه عن الواحد. والمتواتر جواز ذلك فخلوا وتعبد به ووقعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة فباء وبديل انه كان ينفذ الاحاد والاقوال الاطراف وكذا يلقون الناسخ والمنسوخ جعوا ولكن ذلك ثبت بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على ان القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تحويره من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تنقي من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى المنع نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ما عر وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بمحال لانه يصح ان يقال ان تصدينا كتم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وخبرنا ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث جفاء فقله انضم اليمن القرائن ما ورت العلم قلنا تقدير قرآن ثم معرفة فوجب ابطال اخبار الاحاد وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرآن ولا سبيل الى وضع ما لم يتقبل وأما قولهم انه رفع القاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب السابق ولستنا قطع به بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط ان لا يدخر نسخه كان البراءة الاصلية مفعول طوع وتاوتر نفع بخبر الواحد لانهما تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فلان قيل بل تنكر ونعني من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام اشاع الحكم فلو ثبت نسخه لزمه الاشاعة قلنا ولم يتقبل ان يسمع الحكم وبكل النسخ الى الاحاد كما يسمع العموم وبكل التخصيص الى المخصص **(مسئلة)** لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاعتقاد على اختلاف مراتبها بل كان واغصاه لما قطع به الجمهور الاشذوذ منهم قالوا اما ان التخصيص به جاز التسمية وهو منقوض بدليل العقل والاجماع وبخبر الواحد والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض اصحاب الشافعي يجوز نسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا ان هذا غير وافي بما هو بصدده فانه ان يقول لما كفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكلف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فانصوب في الجواب ما اشار اليه بقوله (على انه فرق بين تصويره) أي المحال (ايضا قايين تصور مطلقا) فالاول محال على تقدير التكلف به لانه طلب اليقاع والابتن تصور المطلوب كالمطلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها الالزام للحكم من تصور العنوان لا تصورا يبقاه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة تدقيق الخاراج الاشعرية (قالوا ولا لولم يصح) التكليف المحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا وقد علم تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى مجتمعا) فالفعل منه مجتمعا (وكذلك من علم) الله تعالى (بعونه ومن نسخ عنه قيل يمكنه) اذا المعلوم عنه وخلاف المعلوم محال (والجواب انه) لا ياتيه منه الاستناع بالذات ولا يتمتع تصور الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع ممكنا غير واقع والمحال لا يجلب شيئا لا يعطي الامكان (فان العلم بامكان المعلوم او امتناعه) تابع للمعلوم وليس سبيله فله ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا ان كان مجتمعا تعلق به مجتمعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بانه لم (جواز الجعل) فان الجواز اذ قد امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم بخلافه وهو الجعل لجواز الفعل بطل وزم امتناعه (لهنوح) لزومه (فان العلم جازع عن الواقع المحقق) لاعتنا الواقع القسري وجواز الوجود انما يوجب جواز الغرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا مكان للجعل (وايضا يستدعي) استدلال الاشعرية (ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (او مجتمعا) ان تعلق بالعدم (ولاشي منها يعتقدون) فاستعلا من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم ان الاشعرية ذهب الى ان القدر مفعول الفعل وان افعال العباد

نقول لفظ الحق مبهم فإن أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فبلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الأولى
بما يجري مجرى النص وأرضه من قوله تعالى ولا تقل له ما آف فإن تحريم الشر بمدرك منه قطعاً فلا كان وندى بأماحة
الشر بل كان هذا نسخاً لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوة تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الآية في أن ما هو
فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى ورره آواه فلامه التثنية في أن لآب التثنية الرتبة الثانية فلو ردى نص بأن العتق
لا يسرى في الأمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركه في عبد قوم عليه الباقي فقتله بأسره عتق الأمة قياساً على
العبد لأنه مقطوع به أعلم قطعاً قصد الشارع إلى الملوكة لكونه مملوكاً الرتبة الثالثة أن رد النص مثلاً بأماحة التنبذ
يقول الشارع حرمت الجمر لسندتها فبنسخ الأمة التنبذ بقياسه على الجمران فعندنا بالقياس وقال قوم وإن لم تنسحب بالقياس
نسخنا أيضاً لأن الفرق بين قوله حرمت كل منبذ وبين قوله حرمت الجمر لسندتها وذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وإن كان
منكر الأصل القياس ولينين أنه لم تنسحب بالقياس فقوله حرمت الجمر علكم لسندتها ليس قطعاً في تحريم التنبذ بل يجوز أن
تكون العلة شديدة الجرم خاصة كما تكون العلة في الرجحان الخاص خاصة والمقصود أن القاطع لا يقع بالظن بل بالقاطع فإن قيل
استحال رفعه بالمظنون على أوسعى قلنا الصحيح أنه مهي ولا يستعمل عقلاً أن يقال تعدياً كما ينسخ النص بالقياس على نص
آخر ثم يستعمل أن تنسحب بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لأن ذلك يؤدي إلى أن يصير هو منقضاء نفسه
فيكون واجب العمل به وساقط العمل به فإن قيل في الدليل على امتناعه قلنا يدل عليه الإجماع على بطلان كل قياس
مخالف للنص وقول معاذ رضي الله عنه أجتهد رأيي بعد فقد النص ونزى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الصحابة على
ترك القياس بأخبار الأحاد فكيف بالنص القاطع للتواتر واشتهر قوله عليه السلام سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هذا الغضبان أيضاً
ولأن دالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف يترك الأقوى للأضعف وهذا مستند الصحابة
في إجماعهم على ترك القياس بالنص فإن قيل إذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل ثبت تأخر أحدهما بقول الواحد
حتى يكون هو النسخ قلنا يستعمل أن يقال ذلك لأنه ثابت الأحسان بقول اثنين مع أن الزاوية ثابت الأربعة تدل على أنه

مخلوقة لله تعالى فلا يزعم أنه عليه تكليف المحال أما من الأول فلا له لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار
الفعل غير مقدور ويستحيل أن ينسحب إلى المكاف وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة العبد
فاستحال منه (بل) الأشعرية (الزعموا) التكليف بالحال (والحق أنه ليس بلازم) والالتزام من غير لزوم (أما)
عدم اللزوم (من الأول فلأن القدرة تنماذج في زمان الاتباع أي ابتغاء الفعل حتى يتحقق الاشتغال لازمان
التكليف) فيمكن التكليف بما هو غير مقدور حال الابتغاء (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلأن التكليف عند) أي
الأشعرى (لا يتعلق بالالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالأبجد) الذي هو غير مقدور (وفي كلام)
عظيم (في) علم (الكلام) يطول الكلام بذلك لكن ينبغي أن ينبه بأن الأشعرى لا يلخصه عن القول بالتكليف بغير
المقدور فإن الكسب عندنا أيضاً من الله تعالى والعبد قدرته متوهمة فقط لأدخل لها في شيء من الأفعال فمأمل وأنصف (و)
قالوا (ثالثاً كلف) الله (أبوجه بالاعيان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كله (ومنه) أي بعض ما جاء به
(أنه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال لئلا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (أنما يكون)
بإتقاء التصديق إذ لو كان التصديق (العلم) التصديق وصديق فكيف يصدق بعده فإذن التصديق ملزم لعدم التصديق
وملزوم التناقض محال ثالثاً فكيف أبوجه بالحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لا يوجب (الأبجد) التصديق في أحكام
الشرع) أنه من الله والأخبار بالبحث والتشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق أخبر منه
تعالى إليه) صلاة الله عليه وآله وأما وجهه وأبوجه غير مكاف تصديق هذا الخبر فلم يكف بتصديق عدم التصديق
فلا استحالة كما قالوا فإن قلت إن التصديق بالأخبار الشرعية أيضاً يستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا)
يجوز أن يمكن عن الإسكان بغير أواخر) فليهما أنما يقتضيان أن يكون متعلقهما أفعالا كونه وأجواباً هذا القدرتم الجواب
وزاد بعضهم لم يعلم أبوجه بل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لأنه لا فائدة حيث لم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لولم) أنه

لا يحتاج الشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال التسخير إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والأظهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وأما هذا المطلوب بقوله التعيين (مسألة) لا ينسخ حكم بقول العصامي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نصف حكم كذا فإذا قال ذلك نظري الحكم أن كان تأنيهاً يجب بالواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا نفي ما ليس بنسخ نسخاً فقد نفي قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقلده لكن نظرنا فيه وإن أطلق فخصمه على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملنا فيه وقضينا برأينا وإن لم يذكر لم نقلده وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد بنفري به هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقول كقول العصامي أمر بكذا ونهي عن كذا فإن ذلك يقبل كما سجد في كتاب الأخبار ولا فرق بين القائلين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحللت النساء إلا في حطرن عليه بقوله تعالى أنا أحللتنا لئلا نأزوا وحل قبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فأنما قبل ذلك للدليل النسخ وأما هذا فنسخ ولم نقلده مذهبها

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو التأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطريق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن اقتحام رسوم الأضي فالآن ادخروها وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن تجمع الأمة في حكم على ما المنسوخ وإن ناسه الآخر الثالث أن يذكر الراوي التاريخ بمثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والنسخ والمنسوخ راوياً واحداً أو راويين ولا يثبت التاريخ بطريق الأول أن يقول العصامي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ له ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مبني في المصنف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس اثباتاً على ترتيب القول بل بمقامد التأخر لاصدقه (لحق منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يترك سدى) محال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكف بسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فالخارجه وعمل المكلف به أو أن لا يكون مانعاً فتأمل وقبه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الاستلزام والأشكال لا يبي بعد علم المكلف بعدم الوقوع ويشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره هنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع أجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق أجمالاً (والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان أجمالاً فالتصديق الإجمالي ليس ملازماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول) التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الأجل لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والامتناع أجمالاً وإذا كان منطبقاً للتصديق بالجميع محال (لأنه يهتق التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن التصديق منه) لأنه قد فرض أنه علق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضع فإن الحجب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وهنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التشكيك انحصر بالتصديق المطابق الواقع والتصديق الإجمالي يجمع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أي جهل التصديق ولو أجمالاً أو لا كان كذا والتصديق الإجمالي أضاف لمزوم عدم التصديق ولو أجمالاً ومزوم النقيض محال لذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الأيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فلزم الاستفصال قطعاً عند (مسألة) الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (بخلاف الحنفية) البخاريين (وقيل للعترة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالتبني فقط وأما) التكليف (بالقبول والمعاملات فاتفق) بينا وبينهم (بعد التهمة) عند التهمة أنما يقتضي أن تقام عليهم العقوبة كإتمام عملنا وتنفس المعاملات كما تنفس عقودنا إلا ما استثبت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بدلالة حتى يرتب عليهم المؤاخضة في الآخرة بفعل الحرام وأزواج العقد الفاسد وإن ثبت فطالب

الثالث أن يكون رواه من أحد أئمة الجعاه فقد نقل الصبي عن تقيت بحسبه وقد نقل الأكارع الاصغر وبعبارة
الرابع أن يكون الراوى مسلماً بالغ الفتح ولم يقل إلى سمعت عام الفتح إذ أنه لم يجمع في حاله كفر ثم روى بعد الإسلام أو سمع عن سبق
بالإسلام الخامس أن يكون الراوى قد انقطع بحسبه فربما ينظرون أن حديثه مقدم على حديث من يقب بحسبه وليس
من ضرورته من تأخرت بحسبه أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع بحسبه غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على
وفق قضية العقل والبهاء الأصلية فربما ينظرون تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما سته النار ولا يلزم أن
يكون متقدماً على إيجاب الوضوء مما سته النار لأنه لا يوجب ثم نسخ والله أعلم به وقد فرقنا من الأصل الأول من
الأصول الأربعة وهو الكتاب وبتأويل القول في سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(الأصل الثاني من أصول الأدلة ستة رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة دلالة المهرة على صدقه ولأمر الله تعالى بأنا باسعاء ولا ينطق عن الهوى أن هو
الأولى يوسى لكن بعض الرعي يشي فيسعى كتاباً وبعضه لا ينطق وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة على من
سمعت منهاها فاعلمن فلا يسلطنهوا له الأعلى لسلطنه خبرين إمامي سبل التواتر وإما بطريق الأحاد فلذلك استعمل الكلام
في هذا الأصل على مقدمة وسنتين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الأحاد ويشمل كل قسم على أبواب
أما المقدمة ففي بيان النقاط العصبية روى الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس
مراتب الأولى وهي أقواها أن يقول العصاة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني
أو شافني فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
فرواها فإداها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وأخبر أو حدث فهذا ظاهره النقل
إذا صدر من العصاة وليس ناصحاً محمداً قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إسماعيل علي ما نقل إليه وإن لم
بالفرق بينهما بين العبادات الآن يقال إن أتوا لها محصة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التهور ذلك) أي عدم
كون الكافر مكلفاً (منه مشايخ سمرقند ومن عدهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
حرر النزاع هكذا إذا تشرط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصح به التكليف فمذهب الشافعية يصح وعند الحنفية
لا وقالوا لا تنكلم في حرف من جزمياته وهو تكليف الكافر ولم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسد في نفسه أيضاً فلهذا لا ينظر
بحال من يدعي الإسلام أن يتفقوا معناه فقد انعدم الشرط الشرعي للتكليف فلهذا يلزم أن لا يكون الحديث مكلفاً بالصلاة وكذا الخبث
وأن لا يكون أحد مكلفاً بالجدالات أو بالأحكام أو بالصلوات أو بالعبادات أو بالعبادات ولا يلزم الاعتكاف بالزواجر
الشرع في الصوم وكيف سألهم أن ينسوا من هذا القول التخليص إلى هؤلاء الأكارأ والأيدي والابصار والهب كل
العصب من صاحب البدع حيث فهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وإنما اختلفوا في أنه) أي
(٢) الفروع (في حق الأداء) فرض عليهم (كالاعتقاد) المفروض عليهم (أو) أنه فرض في حق (الاعتقاد فقط
عالم الرايون) من مشايخنا قالون (بالأول) أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية (صحة الشافعية) القائلة به
(فيعادون على تركهما) أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لأجل ترك الاعتقاد والفروع جعاً (والخازنون) من
مشايخنا قالون (بأنه فعله فقط) أي فصكون بصبرهم معاقبين ترك الاعتقاد والفروع لا ترك الأداء فبعد أن هذه
مسئلة مستقلة ليست جزءاً لمشكلة أخرى وإن كان أعضاؤها قائداً كما تظهر في حق المعاقبة للفروض الاتفاق في المواجهة
الأشوية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا ينظر لاختلاف أصلاً وجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا
على أن الكفرة المستبشرين على الكفر بخلافه في النار على حسب حديثهم في الكفر يقعون في البركات والمنافقون في الدرك
الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أوفى فإجابة المعاصي أيضاً فالضاريون قالوا
بالأول والعراةون بالثاني ثمان التكليف بالفروع إنما هو تذييل لاختلاف الجسد وتكميل الإيمان والتعرب إلى الله تعالى
ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح لتكليفه مثله عند الجاهلين كمثل مرض لا يرجى تأثير الدواء فيه فمرض

(١) قوله أي الفروع كذا بالأصول كتبه معصمه

ينبغي أن يتوقف هذا الاحتتمل أن يكون ماسعاً أمر الامة أو لطائفة أو لشخص بعينه **وكل** ذلك بيع له أن يقول أمر
فيستوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمر الواحد أمر الجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضرو لو كان كذلك
لصرح به العصا بقوله أمر اذا كنا سافرين أن لاتخرج خفافاً لانه بأمر يلين نعم وقال أمر بانكذا وعلم من عبادنا العصا
انه لا تطلق الا في أمر الامة على عليه والاحتتمل أن يكون أمر الامة أو لاطائفة أو لشخص بعينه أن يقول أمر بانكذا ونهينا
عن كذا فينتظر اليه ماسبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر ليدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو غيرهم من الامة والعلم بمقال قوم الحاجة فيه فله يحتتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحمل الا على أمر الله تعالى أو أمر رسوله صلى
الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية
بكذا فالتظاهر أنه لا يريد الاسترسال الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لا يجب طاعته ولا فرق بين أن
يقول العصا بذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما الثاني اذا قال أمرنا احتتمل أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم وأمر الامة بأجمعها واجبة حاصلة به ويحتمل أن أمر العصا لكن لا يلحق بالعدم أن يطلع ذلك الأمر يريد من يجب طاعته
ولكن الاحتتمل في قول الثاني أظهر منه في قول العصا الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا قالن أمثال ذلك في زمن الرسول
عليه السلام فهو يدل على جواز الفعل لا ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسكت
عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا فاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فنقول خبر الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره
وقال كنا نضرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد أربعين سنة حتى روي لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد
كنا نضرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما علم من رضى كذا الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء
الثالث وأما قول الثاني كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصريح بقوله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العبادت دون الاعيان لا تصم (وبعد لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر)
فله ليس بضروي للكافرين ارتفاع من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية) بعدم جهة الامتثال
(لا تنافي الامكان الذاتي) ينقض بالايان فله لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزام التضامن والاحتمال لا يلزم له لا طلب
فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالاعيان التكليف حال الكفر بأن يحصل الاعيان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بأن يفعل العبادات زمان الكفر بطلانه وحدوث الاعيان لانه لا يلقى التكليف حينئذ
مع قضاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن ل حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الاعيان ولا في زمان الاعيان اذ لم
يبق التكليف الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالث) لو كان الكافر مكلفاً (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب
لعدم تفرغ الذمة (ولا يجب اتفاقاً قلنا اللازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات
(فهو كونه قضاء عن الكل أو) قلنا (الله) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن
والكافر قلت قد ثبتت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو أمر
جديد غير محذور (والثبات الآيات) أي ظواهرها كلها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات
يساقون عن الجحيم ما لكفكم في سقر قالوا (لم نكن من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم تؤدى (الزكاة) فلم نزل
السلامة ولا كنا نكلمهم في النار فهم مكفون به وفيه أن ههنا أو بل بعد فان الآية مكتوبة والزكاة محذورة بالذمة وما
سواها من الاعطام مندوب وكف بتميز سبيل السلوة التاريل سبيل لو كهم كونهم كافرين ويؤنوا كفرهم بالكتابة أي ذكر
لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تالون عن سبيل لو كهم كونهم كافرين ويؤنوا كفرهم بالكتابة أي ذكر
والاعلام بل علامات الكفر والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الآن ثبت وجوبه بعد قدامسوي لا يتقبل العبرة
فغشيتكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر أن الاستدلال بقوله تعالى ويل للذين الذين لا يؤتون الزكاة
فان هذا الآية ايضاً مكتوبة بل المعنى ويل للذين الذين لا يؤتون التطهر للقلب بالتوحيد فتدبر ومنه قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلا لإجماع وفي ثبوته بخبر الواحد كلام سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ليس خبرا عنه والان فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر لنا وذلك ما ينقل التواتر والاحاد

(القسم الأول من هذا الاصل الكلام في التواتر وفي أبواب)

(الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم) ولتقدم عليه حدا خبر وحده أنه القول الذي يتطرق اليه التصديق أو التأكيد أو هو القول الذي يدخله الصدق والكذب وهو أولى من قوله يدخله الصدق والكذب إذا لم يدخله لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن الحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس وأما العبارة فهي الاموات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل زيد قائم ومثارب وهذا ليس خبرا لأنه بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعمير به عفاي النفس ولهذا إذا صدر من ناظم أو مغلوب لم يكن خبرا أو أما كلام النفس فهو خبر لأنه وحده إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للجنة حيث حصرها والعلوم في الحواس وأتكره وهذا وحصرهم باطل فأما الضرورة فلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قد يمتدحنا أمورا أو خبر ذكرناها في مدارك البقين سوى الحواس بل يقول حصرهم بالعلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مذكرا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رجهما الله بل في الدول والوقائع الكثيرة فإن قيل لو كان هذا معلوما ضرورية لما قلنا لكم قلنا من يخالف في هذا فإني يخالف بلسانه أو عن خبط في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكاره من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموا وعندهم ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم لا تركم تركه المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكهبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري فإنا نقول لا نظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

أعبدوا ربكم ولغة الناس عام الكفار والمؤمنين فلا يكل مأمورون بالعامة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روي عن الامام الهمام في الوصايا على ثلاثة أنواع الكفار المجاهر والكافر المناقض والمؤمن وكذا العادة ثلاثا أيضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال العربية وهذا النور يعبر والمراد بهذه الامة وحيد لا دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (وتعالى الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب على الكفار أيضا (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيقولون بالنقصان ان ظهر تخصص لا بعد الانكشاف هذا والله أعلم (مسئلة لا تكلف الا بالافعل خلافا لكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا (وهو) أي الفعل (في التهمي كلف النفس) ولما كان التزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف أم لا وكان مبنا أن العدم مقدم أو أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (للتزاع) لاحد (في عدم الفعل بعدم المشيئة فان علة العدم عدم علة الوجود) والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا المذهب مناطا للتكليف والثواب (بل) التزاع (في عدم الفعل لا المشيئة) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق به الامتناع في التهمي) ويترب عليه الثواب ولتحقق (فمن نقول لا تتعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم الناشئ عن المشيئة متحققا في الواقع (لانها) أي المشيئة (تفقد المشيئة) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو لا يثبت محض) فلا تتعلق بالمشيئة (فلا يثبت له) أي العدم (الاتعلقها) أي المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك) فالتزم بالذات في حق المكلف المانع عن توجهه إلى عقاب هو عدم الحرام الذي هو الذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به ومن ههنا تدفع أنه لو كان المطلوب بالذات في التهمي هو الكف لكان المحذور بما على عدمه لا على فعل الحرام وليس أن يثبت في التهمي الامطوب واحد وقد قلتم أنه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الاسترخاء بالتأويل في الدنيا بما قامة الحد فالتزم بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه وما منع عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (مع مقدورية العدم) هو أيضا بمعنى (أن اثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلم من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه قريبا كما ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا كذا في وجوده ووجوده كذا في وجوده وطالين لذلك فان عنهم بكونه نظرا بشا من ذلك فنحن ننكره وان غلبته انه لا يجد قول الخبير لا يفيد العلم ما لا يتقدم في النفس مقدمتان احدهما ان هؤلاء لا يجمع اختلاف احوالهم وتبين اغراضهم ومع كثرتهم في حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية انهم قد تفاعلوا على الاخبار عن الواقعة فينبغي العلم بالصدق على مجموع المقدمات فهذا مسلم ولا بد وان تسعر النفس بهاتين المقدمات حتى يحصل العلم والتصديق وان لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقق القول فيه ان الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذا ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمات المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل بواسطة في الذهن فهذا ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطة فيسمى اوليا وليس بالقول كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك بواسطة وهو ان النصف احدى جزئي الجلة المسماة بالثلاثة والاثنتان احدى جزئين المسماة بالثاني من جلة الاربعة فهو اذ نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا اقول ستة وثلاثون علل ونصف اثنين وسبعين يقتضيه الى تأمل ونظر حتى يعلم ان هذه الجلة تنقسم بحجراين متساويين احدى مائة وثلاثون فاما الذي يصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بالقول بل يسمى ضروريا هذابر بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما يجد انفسنا مناضطرين اليه فان العالم بالحساسة كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية انها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر وبقرينة العلم المستفادة من التجربة التي يعبر عنها بالمراد العادات كقولنا الماء مروي والحر مسكر كانهما علمان في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدلل مستدلل على كونه غير ضروري بانه لو كان ضروريا لكان بالضرورة كونه ضروريا لكانت صور الخلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان استمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المسمى ما ذكر فلا يصح ان العدم من الازل بانتفاء علل الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علته اوجودا بالقدرة) انما تحقق ببعده لا يتحقق بأخرى فانه في ما ورد على الابد تدلل على عدم مقدورية العدم بان العدم اذن وثابت قبل القدرة فلا يكون اثر الهاتين يجوز ان يكون استمراره ويقاؤه اثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة بقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علته الوجود فلا يدخل القدرة فيه فتعريف (ولهذا) أي لاجل ان العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما تنحل بالكف (عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك) ففزعوا ترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفرعوا العدم على المشيئة (أد) عرفوا بان شاء فعل (وان لم يشأ لم يفعل) ففرعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا (حين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيما يجب) مرارا بترك هذا الواجب (فقلنا لا تكليف للغافل) حين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والاعتناء) على تركه (شاه على عدم المقدور) الواجب وفه انه يلزم ان يكون الرجل الشاعر ان كان لا يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الذي يحكم بخلافه الا أن يلزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخبر الصحيح ان الهم بالسئية لا يكتب والحق أن الجواب المذكور تولى والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة ان قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتهاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتنال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي) وأما عدم الامتنال (لوجه العصيان) (فيكون) تارة (بعدم المقدور كافي ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تطبيقه فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتنال تارة (بفعل المقدور) ايضا اذا كان المقدور شر او عدمه غيرا (كافي ففصل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة ثم لا يكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعدمه) أي كونه معدوما (غيره ضيق) (لا دخل له في شيء) من الثواب والعقاب اذا تم هذا (ولا يراد ما قيل لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال ضئيل أم لا قلنا كان الضروري عبارة عما تجد أنفسنا مضطرين إليه فالضرورة تعلم من أنفسنا أنما مضطرون إليه وإن كان عبارة عما يحصل بغیر واسطة فيصور أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ويقع الشك فيه كما تصور أن نعتقد شيئا على القطع ونتردد في أن اعتقادنا علم بحق أم لا

(الباب الثاني في شروط التوازي وهي أربعة) الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن فإن أهل بغداد لو أخبروا عن ظن أنهم ظنوه جاما وعن شخص أنهم ظنوه زيد لم يحصل لنا العلم بكونه جاما وبكونه زيد وليس هذا مما لعل حال الخبر لا يزيد على حال الخبر لأنه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وإن كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا إلى محسوس أو لآخرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة لا فقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاها واستطاعت في هذه الصفات وفي كمال العبد فاذن قل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قاطعة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لأن خبر أهل كل عصر غير مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرة نفق في قلوبهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناحي لشريعته ولا يصدق الشعة والعباسية والكفرة في نقل النص على إمامة علي أو العباس أو أبي بكر رضي الله عنهم وإن كثرة عدد الناقضين في هذه الأعصار القريبة لأن بعض هذا نوضه إلا حادوا ولم أنفسهم كثيرا الناقضين في عصره وبعده والشرط الرابع حصل في بعض الأعصار فلم تستوفيه الأعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحذبه بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهم ما اشتباها للامامة فإن كل ذلك لما ساءت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا تقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الإمامة الشرط الرابع في العدد تذهب القرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد الخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيده العلم وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيده العلم وإلى ما زاد

الاثم ترك الواجب (الأنكف عنه) والتالي باطل والملازمة لأن الموازنة بحال في قدرته باطل وأشار إلى وجه الدفع بقوله (لأن الملازمة متنوعة فإن الائم لا يكون بعدم المقدور) إذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وإن لم يكن العدم) في نفسه (مقدورا) العترة (قالوا من دعي إلى زنا فليقبل عدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى (من غير أن يخفى) بيانه (فعل الضد) حتى ينسب المدح إليه (قلنا ممنوع) أنه مدح على عدم الفعل (بل) مدح (الأنكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب إلى الأشعري أن لا تكلف قبل الفعل) وفيه إشارة إلى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لأن الشرط مع الشرط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب إليه (غلط بالضرورة كغلا) يكون غلطا (د) حنث (بأنهم نفى تكلف الكافر بالامتحان) إذا لعمري لم وجدوا قبله لا تكلف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا إضافة فوق هذا (د) بأنهم أيضا (نفى الامتنال) فإنه الانبائ كما كلف وهو اعتبارا يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف بأد قبل الفعل وأضا لا تصحبة أداء الواجب فإن وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج) ولقد رد الإمام حيث قال هذا (مذهب لأيرتقه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع التكليف ثابت قبله أي الفعل البتة لا ينكره الأشعري (ومتقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاء حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الأشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بأن ايجاد الموجود بهذا ايجاد غير متع والمصنف قرر بنط آخر وقال (وهو باطل لأنه لا تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كأثرى) وقد يقول بأن المراد بالتكليف ابقاء المكلف في الكفة ولا شك في بقاءه وحنث لا رد شيء والقول بأنه لم يقل بقاء الطلب بل بقاء اشتغال الذمة غير تام فإن اشتغال الذمة بالآخر المصنف بما لا يعتد فافهم (وما يقال) لتخصيصه (أن التكليف متعلق بالجموع) من الفعل من حيث الجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدرج (فإنهم مقارنة بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لأنه انما يوجد اذا وجد الجزء الأخير (فقد أنه لا ينتم إلى الآليات) انذلس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتوقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يوثق العلم ليس بمعلوماتنا لكننا نحصل العلم الضروري بنين كمال العدد لأننا بكمال العدد نستدل على حصول العلم فأدع فث هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يقيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله لا محال بل كل ما يقيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا هو معنى مجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد وسببه كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يوثق العلم عند كثرة الخبرين وإن لم تكن قربة ومجرد القرائن أيضا قد يوثق العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ولا يتكشف هذا إلا معرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لأشأن في آثارها أمور

أولها ليست محسوسة إذ نعرف من غير حاجة لسان وبغضه وخوفه منه وغضه وبغضه وهذه أحوال بنفس الحب والبغض لا يتعاقب الحب بها قد تدل على دلالات أحادها ليست قطعة بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تميل النفس إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أدركت أحادها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باحتماها كأن يقول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قد تردد مرارا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أن تعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسه ومشاهدة ملازمته في تزداده وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمال أن يكون ذلك لغرض آخر وبغير دلالة له ما لا يمكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حصول العلم قطعي بحبه وكذلك بغضه إذا رويته عنه أفعال يتبعها البغض وكذلك نعرف غضه وبغضه لا بمجرد معرفته وجهه لكن الحجر إحدى الدلالات وكذلك تشهد الصبي برأعه مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها بنشأ فنيشا (فاسد لأن الفعل إذا كان متعديا كان الطلب المتعلق به محالاً إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفاعل وكل جزء من الفعل متعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب الذات ليس بالاجموع مع ما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتدأ حدوثه فتم مطلوب الحسم قلت أن طلب المجموع مع ما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا طلب كل جزء قبله فلا معة أصلاً فتأمل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ أي حين وجوده لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدورا (فيصح التكليف) في هذا الحين (إذا ما علم) من التكليف (إلا عدم القدرة وقد انتفى) أيضا (قلنا لا نسلم أنه أثره فانه لا تأثير للقدرة عندهم) أصلاً لا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جدياً وفاسداً أيضاً لأنه أراد بأن القدرة ما انطقت به القدرة التوجه التي هي مدارجة التكليف عندهم يكتبه وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا الذي داخل وتأثير في الكسب (فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) القول (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضاً فاسداً إلا أنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجع المختار أحد المتساويين ولهذا هو مجموع حدوث العلم كونه مستندا إلى الباري عز وجل فانما قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما شربنا سابقاً بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما يناسبنا بما لم يكف بهذا الجواب أيضاً وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلا نسلم أن الامتناع الأذكي بل لزوم طلب الموجود) أيضاً مانع (مسئلة) القدرة شرط التكليف اتفاقاً بين أهل السنة القاعين للبدعوا كثيراً أهل الاصول أيضاً وافقنا في كفاية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريدية (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لا قبله (عند الأشعرية) لنا أولاً أنها شرط الفعل اختياراً وهو قبل الشرط تدبر) فلهذا قل أن يقول أن تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد البتة في الضرر لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالضم ولكن حركة الصي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة تامعة ان ذلك قد يحصل من غير وصول البتة لكن ينضم اليه ان المراتب الشاهة لا تخالفونهم عن ان لا يتحول حلقه عن ثقب ولا يتحول الصي عن طبع باعث على الامتصاص مستقر في كل ذلك بحيث لا يتحول في زمانه وان لم يكن عابداً لكن اذا انضم اليه سكوت الصي عن بقاءه مع انه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بقاءه عن وجع وسكوتة عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شئ آخر لم نشاهده وان كان لازماً في أكثر الاوقات ومع هذا فافتقار هذه الدلائل كافتقار الاخبار وتوارها وكل دلالة شاهدة بتطرق اليها الاحتمال كقول كل خبر على حاله وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدارك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحدسات والمجاهدات الباطنة والخبريات والمتواترات فيلحق هذا بها وإذا كان سادساً غير منكر فلا بعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن الله وتجري عن القرائن لم يفد العلم فانه اذا خرجت خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خبر واحد والى المست من الدار جاسر الرأس حافي الزنبرق الشاب مضطرب الحال يصق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ومنصب ومروءة لا يتخالف عادة ومروءة الاعين ضرورية فيكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد وهذا عابداً يقطع بجوازه والخبرية تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي ايلة الملك وساسة اظهاره والخبرون من رؤساء حذو الملك فيستصور اجتماعهم تحت ضبط الالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الهم فهذا يؤيد في النفس تأثير الاستكر ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما رآه على استحالة فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بينه وبين الاشخاص فرب شخص انفرس في نفسه أخلاق تعجل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقرئ تلك القرائن مقام خبر بعض الخبرين فينشأ من ذلك أن لا يرهان على استحالة فلن قبل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكمي عن الكعبي جواز ولا يظن بمحتوى تجويز مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا بعد أن تبلغ القرائن

فهو غلط باسمه في الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاخبار بعدة زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديماً (و) (ثانيًا) كانت القدرة (معتزلة) مع عدم كون الكافر مكلفاً بالابتن عليه لانه غير مقدور له في تلك الحالة) ولا تكليف بغيره بعد ولا تنص الى قول من يرى تكليف الحال واقعا (واجب) من قبل الاشعرية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (مضد) متعلقا لها وهذا لا يمان وان كان غير مقدور للكافر لكن أي هو والكافر مقدور له البتة فيصح التكليف (كذا في المواقف) لأن قلت فعله هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما هم قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الایمان مقدور للكافر البتة إذ (ليس كمن خلق الجوهر اتصافا) فيما يشاءوا بينهم فانه يستحيل أن يعمل قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالمقيد) إذ لم يخلق الله بالقدر على الحركة لكن لا يمنع لا يقرئ ذلك الكافر قادر على الایمان لكن رسله العقائد الباطلة تنفع عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والفرقة) بين ایمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية) وانكارهم كناية اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستحقة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها ويحقق الله تعالى عندنا شيء استطاعة وهي مع الفعل البتة كإلزامي عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعري هذا ما أنكره القدر رأسا فلا شعري أبجل من أن يتفوق به فضلا عن أن يتخذ منه هذا لكن لما به التايعون ولم يتمقوا في مراده فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل وتقولوا هكذا واشهر فيما بينهم وقد صرح الامام غفر الدين الرازي الذي من متبنيه بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعرية (قالوا) أولا انهما متعلقة بالقدور وتعلق الضرب بالضرر وبوجود المتعلق بهذا التصوم المتعلق (بدون المتعلق بحال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الى أنه اوجب الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدره الباري عز وجل فان الدليل جارها مع أنها ليست مع القدور (والا لازم قدم العالم) وثانيًا لنسلم أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية المتعلق) فلا تستدعي

مسلما لابق شيئا وبين اثارة العلم الاقرينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالاته ولا يقطع وقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزما بقول الواحد مع قرآن احواله ثم انكشف انه كان تلبسا ومن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الواقع مع بقاء الماداة على المعلوم من استمرارها فالقدرة خرق هذه العادة فانه تعالى قادر على ان يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن ان تنضم اليه القرآن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالا جاع القاضي وفتحها على المزاكن لتحصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما لم يصر ضرورة وما ذكره جميع اذ لم تكن قرينة فاننا لصادق انفسنا مضطربين الى خبر الاربعة اما اذا فرضت قرآن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلا من مجرد الخبر بل عن القرآن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحصل ذلك مع القرآن ايضا (مسئلة) قال القاضي علت بالا جاع ان الاربعة ناقصة اما الخمسة فاقوف فيها لانه لم يقر فيها دليل الاجماع وهذا ضعف لاننا لم نجربه ذلك فمن اخبارنا نسمعها من خمسة اوستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو ايضا ناقص لانثقف فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرآن فاقول عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا دليل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجوده ووجوده انشائي ووجوده انبياء عليهم السلام عندنا واثبتوا خبرنا انه كان بعد خبرنا المائة والتين وبصر على التجربة ذلك وان تكلفناها وسبل التكلف ان زانق انفسنا اذا قل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا فخير ونحن قلناه فان قول الاول يحرك الخن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيد الى ان يصير ضروريا لا يجنأ أن نشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف على الحفظة التي يحصل العلم فيها ضرورية وحفظ حجاب الخبرين وهدم ما لمكن الوقوف ولكن ذلك تلك الحفظة غير فانه يتزايد قوة الاعتقاد ترايد اخي التدريج نحو ترايد عقل الصبي الميزالي ان يبلغ حد التكليف ونحو ترايد صوغ الصبح الى ان ينشئ الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من انخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا) تعارض وهو لا يقي زمانين فلو تقدمت على الفصل (المنتهى) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانفتحت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسان العرض لا يقي زمانين ولم يقيم عليه دليل (ولم علم البقاء في الشرط) في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى شواردا الامثال) وهي المقدمة على الفصل لا يقي معنى منها (و) قالوا (ثالثا) لا يتحقق الفعل قبله اقبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذا لم يكن المقدور قبل الفعل (وهو) فليس (كجاري) لانه منقوض بقدره الباري عز وجل وايضا وصف القلبية على نفسه متمتعة بالذات واما نبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لا منتهى الاعتقاد بقدر (فرع ١ القدرة الواحدة) تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا معا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا) في زمانين بل قدرته هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة ٢ قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف (الى) ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفصيل بان لا يزم فان القدرة حقيقة بصفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ يفعل وهذه الصفة ملازمة لسلامة الآلات فان عدم الرجل لا يقدر على القيام (والى ميسرة فاضلة عليها فلا تنه تعالى باليسر) وهي صفة بها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا يذهن له من جهة اسباب اليسر ايضا (و) القدرة (الاولى) شرط في ادراك واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) لا لأجل وجوب القضاء (فان ذلك) الواجب منه (بلا تخصيص) بآثم ووجب القضاء ان كان له خلف والا يمكن خلف كالعبث (فلا قضاء) اعمده (ولا اثم) لمقتصر (وان قصر) وقوت الواجب (اثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء) لا بعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء كالاصلية في الجزاء الاخير من اوقت) بحيث لا يلبس الواجب (خلافا لافرن) فانه يقول لا وجوب في هذه الصيغة فلا قضاء (لاعتباره قدما بما يجمله) الادامى بعد المكلف قادر اعادة كيف لاوى فرقي بين الاداء في هذا الجزع وبين حل الجبل فانهم لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة ولا هما ممكنان بالتوهم (و) قال (في التجريب)

بالاثنين أخذنا من الجمعة وقوم إلى التخصص بالسبعين أخيراً من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لمقاتلنا وقوم إلى التخصص بسعد أهل بدر فكل ذلك تحركات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه ويكنى تعارض أقوالهم دلالة على ضادها فإذا لا يسهل لنا إلى حصر عدده لكننا العلم الضرورى يستدل على أن العدد الذى هو الكمال عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما علم أن الخبز يسبع والماء وروى والجر يسكر وان كمال العلم اقل مقدار منه ونعلم أن القرآن تفيد العلم وان لم تقدر على حصر اجتماعها وضبط اقل درجاتها (مسئلة) العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرطان أحدهما كمال العدد والثانى أن يخبروا وعن يقين ومشاهدة فإذا كان العدد كمالاً كان امتناع العلم اقوات الشرط الثانى فتم لهم انهم يجعلهم كذوباً أو كذب بعضهم في قوله انى شاهدت ذلك بل بناء على توهم ولفظ أو كذب متعدد الاثام لو صدقوا وقد كل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضاً أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا أعداد التواتر إذ القاضى لم يحصل له العلم بصدقهم وبجاءه القضاء بطلان الظن بالإجماع ولتوهم عددهم كان انتفاء العلم بصدقهم دلالة قاطعة على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم واقتطعنا بأن فهم كذبا أو متوهموا لا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فهم كذبا أو متوهموا فإن قيل فان يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا تصدق به واحد منهم فعلى ماذا يحتمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا نعم يمكن ذلك بان يكونوا متشبهين إلى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذى يستقل بأدلة العلم وأما الكاذبون فيصطلح أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكسار مع الانكسار فلا يستحيل الانكسار في الحال إلى أن يعتد به في الحال ونقل الشهادة نص الامامة مع كثرتها انما يفيد العلم لهم بخبر وعن المشاهدة والسماع بل لو سمعوا عن سلف فهم لا يدقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصاً عن مبلغ يستحيل منهم

والغلب عليه (لانه لا قطع بالاخبر) أى بكونه أخيراً (لا مكان الامتداد) بأيقاف الله تعالى الشمس كما جرى عن وشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبار يوم الجمعة وكادت الشمس تقرب فقال للشمس في حق لا تدخل ليلة السبت فلما فرغ من القتال واستأمنهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تقوته (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلزم عدم القطع وأى دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضاً الامتداد) أما بزيادة الأجزاء فيتمسك (ولا نزاع فيه) بل في التضييق (أو بالمدلول البسيط) أى بامتداد الجزء الأخير وانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أنه لا يختار الشئ الاول ويقول ان المثلثون أخيراً يمكن أن لا يبقى أخيراً لاحتمال امتداد وقته المقدرة على زيادة الأجزاء فيه فتعطل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلثين إلى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فممنوع فان الكلام في المضييق لنا (و) يلزم أيضاً (المناط) ههنا (الاخبر الواقعى لا الاخبار العلى) فان النزاع انما وقع في أن الأجزاء فى الجزء الأخير الذى لا يبع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان يظهر الامتداد باديها بقاء الشمس فحينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضييق الواقعى بالتضييق لاحتمال الامتداد بالبقاء فصارت القدرة على الفعل فيه مشروطة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام نغز الاسلام صريح فيما قلنا لا يحتاج إلى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجوداً لأن ذلك شرط حقيقة الاداء فأما ما سبق عليه فلا لانه ان سبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى يدل على النقل إلى البدل الم شروع عند قنات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت ووقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الأخير لا احتمال البقاء) فان قلت لا ينعى البقاء لا تحصل الصلوة مع امتدادها في مثل هذا الصغير يجب بقوله (وبطلان انطباع الكبير على مثل هذا الصغير بما يمتنع) مستنداً بان مراتب السرعة غير واقعة عند حد وفيه نظراً وأما قوله أنه أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكسار ورماطن الخلف أن عبددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطئون في القتل فيقطعون بالحكم ويكونون
هذا متشاعلا عليهم

﴿حاشية لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسد مذهب البهاقوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التورات أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بل يولد هذا فاسد فان الخبيج باجمعهم اذا أخبروا عن واقعة صدقهم عن الخبيج بغيرهم من غير فائدة حصل العلم بقولهم وهم معصرون وأهل الجامع اذا أخبروا عن ثبوت في الجمعة منع الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مع عدم فائدة العلم بذلك أهل المدينة اذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى حصل العلم وقد حواهم بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة امكن التواطؤ من بني الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يصير اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا أخبروا عن قتل وقتنة وروادة بل نعلم صدق أهل قسطنطينة اذا أخبروا عن موت قيسر فان قيل فلعل صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبه قلنا بل نقول التثليث يوقفا وسما عا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن وهم ذلك بالفاظ مهمة بل يفتوا على مغزاها كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبارهم يفهموا معناها والتواتر يفي أن يصدر عن محسوس فأما نقل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليقل كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فبذلك شبهه قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لانيات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لاوجب الشك في غير ذلك الزمان اذا خلا في قدرة الله تعالى على قلب العصاة ما خرق العادة بتدبير النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العاصي زمانا لم يخف من انتقالها بآفة بالعادة في زماننا فان قيل خرق العادة في زماننا

أخره بعينه فحينئذ يلزم جهة السقاء على جزء الزمان وهو يدعي الاستحالة وان أراد بقا الوقت بازداد الاجزاء فغيره علمه بالورد على التفسير وأما ثانياً فالان اتفاق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فله يلزم مقتضى الانقسام ثم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقعة عند صدق رأيهم وأما ثالثاً فالان الحدوث باق اذا لا يتقطع بالتضييق على هذا الباب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتام وهو غير واف لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كله جدل) فانه لا يلزم من الباتين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف معاً (والجواب) في تقرير الكلام (القول) بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كافي التام وهو انما يكون السبب وقد وجد وهو الجزء الاخير لثبوت أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجامعة ولا أقل من امكانها وبذلك يشك حينئذ اتحاد السبب في الاداء والقضاء وأما مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجامعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهدوا بالشرع لو وجب الصوم مع أنه لا امكان للجلمة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر من تحقيقه بغيره لكن بقي هنا كلام عويص هو ان قضاء السبب في وجوب الشيء في النفس هو ان كان جبرائلا لا يكون الا ما يكون صالحا لوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب معاً وان فائدة الوجوب بجهة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح في العادة بخلاف التام فان الاداء والاداء من الوجوب يمكن في العادة لا يتحقق هذا والله اعلم بحاكمه (أو) يثبت (على وجوب جزء من الاداء كافي النفل اذا فسد) لانه انما وجب قضاءه لوجوبه لانه لا وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذلك اهلنا لوجوب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الا غير ما دارا كوجوب قضاء الكل سببا للآخر وجوب الجزء هناك بالشروع وههنا قبله وهذا أيضا غير واف لان الشرع انما أمر بالصلاة في هذه الاوقات لا يجرئها استعلا لا بل في ضمن الكل فاذ لم يكن الكل يمكنه في العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب اداءه اجزائه التي يسعه الوقت الا غير بخلاف النفل المقتضى ان الشرع يحقق وقوع ما أدى مقربة فيصير سببا لتامه بالتمام هذا فقد بان أن الاستيعاب لا يحام فر

هذا جائز كرامة لا ولا يفعل ولياسن الاولياء دعائه تعالى بذلك فاجابه فان ذلك لا مكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن
 فلوبنا العلم الشروري الحاصل بالعبادات فاذا وجدنا من انفسنا علما ضروريا به لم تنقلب العصا ثعلبا ولا الجبل ذهبا ولا الحصى
 في الجبال جواهر وواقفت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا اولياء
 مؤثمين وهو فاسد ان يحصل العلم بقول الفسقة والمرجحة والقدرية بل يقول الروم اذا خبروا عوت ملكهم حمل العلم (الرابع)
 شرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جاوروا على الكذب لم يحصل العلم لنقد الشرط وهو الاخبار
 عن العلم الشروري وان صدقوا حصل العلم فلوان اهل يقصد ادخلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه او
 شهادة كتبها فاعبروا حصل العلم بقولهم ه فان قيل هل يتصور عددي يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو
 أخبروا عن اكرام قلنا احار القاضي رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فانما بينا ان النفس
 تشهد بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كون السيف جامع العلم بعد ان لا يحصل العلم
 (الخامس) شرط الراض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا واجب العلم بلخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فأتى بحاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بتفهمهم على التواتر النص على أن رضى الله
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وان لا تنزه حجة الامام الاعلى من شاهدين من اهل بيته ومع من دون سائر السلاطين لا تقوم الحجة بقول
 امرائه ودعائه ورسله وقضاة اذ ليسوا معصومين وان لا يسلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتل في غير مصر وكل ذلك لازم
 على هذا منهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة أن لا يدل عليه
 دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار الا التواتر وماعده فاما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (فتدبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط وجوب بعض الواجبات
 (فتعقبها الوجوب) أي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو قامت هذه القدرة سقط الواجب عن الزمة
 بخلاف الحكمة اذ يقوئها لا يسقط الواجب عن الزمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا في الزمة مشفوعة به وواخذ
 في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الجميع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا غناء الا من الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة المبصرة (فانه شيء قليل من كثير) لانه
 خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) اذ لو كان وجوبها بالقدرة المبصرة (سقط
 وجوبها بالهلاكل) أي هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا (ولهذا) انتفي (الوجوب
 باليمن) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جدي هو ان الذي ثبت
 من الشرع من اليسر في احباب الزكاة لا يراه ذلك لكن لا يراه منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر
 عسرا فان اليسر الذي كان لم يثبت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع عدل عليه لم يأتى بضيق الى
 فوات أداء الزكاة فقلنا ان يؤول الى آخر العزوف في هذا التأخر القدرة المبصرة فيسقط الوجوب ولا يجزأ عليه الا بدليل
 من قبل الشرع واعتبار نوع اليسر لا وجب ذلك وبما قررنا تدفع ما في التلويح من معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان
 وجب بطريق احباب الفلاس من الكثير سهولة فلو وجب على تقدير الهلاك يقع غرامة وبان الانقضاء الى القوت من
 الشرع فلا بأس به فقلنا (في) منسلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء أي لوجوبها (عندئذ لان الاشتراط) أي
 شترط القدرة لا وجب انحائها (لانتهاء التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لا يجب الادامح من وجود القدرة
 ووجوب القضاء بقا ذلك الوجوب لاتحاد السبب أي سبب وجوب القضاء والاداء (فانما يتكرر الوجوب) في القضاء
 (لا يجب تكرار القدرة) التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرط لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب
 قضاء الواجبات التي في الزمة وفيه نظر من وجوه الاول انا قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا أن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما الخبر الرسول عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس عن من يستحيل عليه الجهل اذا أخبر يقوم لنفسه عن وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ويدل عليه صدقة دلالة المجزئة على صدقة مع استحالة اظهار المجزئة على ابدى الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لجهز الساري عن تصديق رسوله والجهز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها يقول الرسول عليه السلام المصوم عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خبر وافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الامة أو من صدقه هؤلاء ودل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذا بالكان الموافق له كذا (السادس) كل خبر صح أنه ذكره المخبر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عنه لانه لو كان كذا لما سكت عنه ولأنه تكذبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذا وذلك بان يكون الضرر وقع في نفوسهم وهم عدد متع في استقرار العادة التواطؤ عليهم بحيث يكثر التواطؤ ولا يتحدون به وعمل هذه الطريقة ثبتت كثيرا اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل شهود جماعة وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذب على مثلهم ففهموا كمال الشرط وترك التكبر كسقي نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحدا من امرائه بدعواه فادعى عليهم فسكتوا عن تكذبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم ما عقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يستند الى مشاهدته كانوا عددا يستحيل عليهم الدخول تحت دعاء واحد فالسكوت عن تكذبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق نوافر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدوا ولا التوافق على اتفاق قلنا محال القاضي رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضرر ودل على نقصان

لغير ذمة استغلت بالواجب كأن وجوب الاداء كان تغريها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء متعينا بانه عند فوائه ونقض القضاء كاشفانه وكذا انفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف بمحدد فلا بد من قدرة متعددة الثاني سلنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يترجم منه عدم اشتراط القدرة لقضاء الجواز ان يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث الدليل الدال على امتناع التكليف بالحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورهما بقاءه وذلك مستحيل في النفس الاخير وايضا تهسقه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القدرة فكيف يجد في القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وايضالو يجب) القضاء (الا بقدرة متجددة لم يأم بالتزك) بلا عروقة اجعوا على التائيم بيان الملازمة ان التكليف تأخير صلاة القضاء وصامه الى النفس الاخير وقد قامت هناك القدرة فلا يسطر الواجب لم يأم تأخيرها كان جائزا ولا انتم في الجواز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلانها ايضا وفيه نظر ما اولافلا يترجم ان لا يشترط في الجواز وسائر الواجبات العبر به غير القضاء والقدرة فان له ان يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأم الله ان يقرم وعدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل الله الى الاول وأما الثاني فلان التأخير الجواز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا اُخِّر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير لم يفعله التأخير الغير المشروع فيشذبهجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة الى الوقت الذي تنوف فيه القدرة ثم لم يورد عليهم نص لا يكاف الله نفسا الا وسهها اجاب بقوله (فيص لا يكلف الله الاية) نفسا الاوسهها (بالاداء) فان قلت فأن الشخص اجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم يخص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل ايضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتناع من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه ههنا (أقول اذا وجب) الواجب (في الجزء الاخير) كن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء فالتائيم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعاً أنهم أو أشبههم على كذب أو متوهم ومذهبي
مذهبي أن لم ينظر إلى القرآن لازم أمان نظر إلى القرآن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خير الواحد الذي
عليه الأمانة هل يجب تصديقه قلنا لا معلو على وقفة فقلهم علوا على دليل آخر وأن علواً ما أضاعده أو ما بالهم خير الواحد
وأن لم يعرفوا صدقه فلا ينهم الحكم بصدقهم فإن قيل لو قدر الراوي كاذب الكائن على الأمانة بالناظر وهو خطأ ولا يجوز ذلك على
الأمانة قلنا الأمانة ما تعدوا بالأهل بخير فبطل على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم القاضي إذا قضى بنبهة عدلين
فلا يكون خطئاً وإن كان الشاهد كاذباً بل يكون محققاً لأنه لم يؤمر إلا به القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة
(الأول) ما يعم خلافه بضرورة الفعل أو ظنهم أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجملة ما يخالف المعلوم بالادلة الستة
المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين وإحياء الموتى في الحال وأباعد جناح نسر أو في جبهة صبر ما يحس خلافه (الثاني)
ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة فإنه ورد كذبته تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والأمانة
(الثالث) ما صرح بتكذيبه جمع كبير يستعمل في العادة والطوطم على الكذب إذا قالوا أحضرنا معه في ذلك الوقت فلم نجد
ما حكمه الواقعة أصلاً (الرابع) ما سككت الجمع الكثير ونقله والتحدث به مع حريان الواقعة عهدهم ومع حالة العادة
الشكوت عن ذكر متون الروايات على نقله كالروايات خبر حريان أمير البلدة قتل في السوق على ملائم الناس ولم يتحدث أهل السوق
به فيقطع بكذبته أو لصدق لتوفر الدواعي على نقله والحالات العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطرق عرفت كذب
من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبى آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ونصه على إمام بعينه على ملائم
الناس ورفض صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما عايناه من حالات العادة كتبناه فإن قيل فقد تفرد الأحاديث على ما تتوفر
الدواعي عليه حتى وقم الخلاص في كفره أو كذبته صلى الله عليه وسلم والجواب أن وكذبته الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام نكس
عمونه وهو حرام وأنه دخل مكة عتونه وقوله شهادة الأعراب وحده على رؤية الهلال وأنفراد الأعراب بالرواية حتى لم يشركه أحد

ترك الاداء ولا يترك القضاء (والله اعلم) بالصواب وهذا تعريف وادلائهم لا يؤمنون في هذه الصورة (١) ثم اعلم انه قد اشغل
الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فامر بتقرير فيها تاسان الخلل فالجواب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول لا يشترط
القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاؤه جوب سابق فكان قادراً على تقريرها ولم يفرغ فثبت مشغولة في النفس الاخير
فطوبى بالايصاء لتقريرها والقدرة عليه ثابتة واذ لم يتبق هذه القدرة افاضاب في مقابلة هذا الاشتغال والجواب المغفرة
اولا لانه وهذا امر معقول ولا ريب عليه شيء ويتم الدلائل تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر
بترخي تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا التاميم كانت ذمته مشغولة
حال النوم وتقرير الشافي لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأنيب وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص السكر بما لا يكلف الله الخ
ان هذا الاشتغال ليس تنكيفا وانما يكون لو طوبى مع عدم القدرة بتقريرها * قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء تاسان
في اشراف القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوب ادائها عند القدرة الحقيقية وبكيفية التوجه فيما يجب الاداء طبقاً للقضاء
كذلك القضاء بشرط القدرة الحقيقية لا لتامين بها عاوداً احرى الى النفس الاخير بكني بالقدرة المتوجهة لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ منه وفي الحاشية إنما أكل التائب مشكلاً لأنه لا يقصم من المكلف في وقت الأداء لأنه غير مقدور ولا في القضاء لأن التأخير جائز لأنه موسع ولا تأنيب بالجواز هذا يدل على أنه يشكك أيضاً التأنيب عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجوده لأن المقدمات مارية فيه وحسن ذكره له وردوا ناهياً أنه لم يكن له التأخير جازاً في هذا الوجه لأن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير بحسب التأنيب آخر من كل الوقت وهذا وقت القضاء العرفي فإذا فوت في العرف فقد أخرج من كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب التأنيب ثم قال وعلى هذا فالقوت انفصال الوجوب عن وجوب الأداء قائل وهذا لا يظهره وجه فانه إن أراد الانفصال في الأداء فإن في الخبر الآخر يبرهن الوجوب لأنه لا يتوقف على القدرة ومن وجوب الأداء فهذا لا يفيد التأنيب لأن التأنيب متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوب من القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فاقفه (٢) قوله والأداء كما شرط على كذا في الأصل وانظر

فهو انشقاق القمر ولم ينقله إلا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان يفتي أن يراه كل مؤمن وكان يروى حاضر ونقل
النصارى هجرات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من أعظم العلامات ونقلت الأمة القرآن ولم ينقلوا بقية
معجزات الرسول عليه السلام كقتل القرآن في الشبوع ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شبيب عليه السلام ونقلت
الأمة سور القرآن ولم تنقل المعجزتين نقل غيره ما حكي خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما تقدمه البلوى من
الحس والاسم أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن أفراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس يجب أن
يتكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه إلا من أطلعه عليه وعلى بنته بأخباره إياه نعم ظهر
على الاستفاضة تعلمه الناس الأفراد والمقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد
واثنين ولا يقع شائعا كيف ولوقع شاعرا لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لأنه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضة دخوله متسلما مع الأولياء والأعلام وعمام التكن والاستبلا لمدونه الأمان لم يدخل دار
أيديهم بل إلى سلاحه وعصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدلل به بعض الفقهاء على ما عارضوه من أن الله صلى الله عليه وسلم
أنه يردى قوما قبلهم خالف ابن أبي الدرداء رضي الله عنه في أنه كان مسلما ووقع مثل هذه الشبهة لا حاد يمكن أن يقال بالنظر وأن يكون
ذلك يهيئ خاص عن قومه مخصوصين وليسبب مخصوص وأما أفراد الأعرابي برفية الهلال فهنك وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الأولى لخفا الهلال ودقته فنفر به من يحتجب بصبره وتصدق في الطلب بغيره ويقع على موضع الهلال بصبره من معرفة أو اتفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس نياما فالقول وإنما كان في لحظة فأمس نأظروا النبي صلى الله عليه وسلم من قرش
وبه على النظره وما انشقه آية ليلية وقعت في الساعة ثم عاده بها في لحظة فكم من انقضاء كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ربح وصاغة
بالليل لا يشبهه إلا الآحاد على أن مثل هذا إنما يعلم من قبله أنظر إليه فانشق عقب القول والتعدي ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصبره عما توهم أنه خيال انشع أو كوكب كان تحت القمر فالتحق القمر مرة أو قطعة صاب سرت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يحب عليه القضاء عينا بل ليرتب عليه الخلف وهو الأيضاء والألئم بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الائمة بالقضاء لا يشترطه القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب إبقائها
فغير يباله فيشترط القدرة له أداءه كأن أوقضاء ابتدأه وبقاء هذا هو الذي يقتضيه القصص فان أراد وبالحقيقة
الحال هذا القدر فكل ما هم تام والافتش كل والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

(في) (مسألة) فهم المكلف الخلف شرط التكليف عندنا المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالهيكن الكافر مكافا
لعدم التصديق ويزام الدور كذلك في الحاشية ويزم الدور لأجل شرعية الحكم فالإيمان موقوف على توجه التكليف وهو
على الإيمان ومن يقول بعقله وجوب الإيمان لا يتنض عليه (ووافقنا بعض المؤرخين لتكليف المحال) وقيل أن كثرهم
وخالف بعض آخرون منهم (لأن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امتثالا) أي لأجل وقوع الامتثال كما
يرامعش ما في التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لأجل الابتلاء به بجزء على الفعل وبشروطه
لا امتثال كإرامه فالتكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امتثالا أو ابتلاء (عن لا شعوره به بحال لأنه) أي الإيقاع امتثالا
وإبتلاء (فرفع العلم وطلب المحال محال على ما مر) وهذا لا يتنض من قائل التكليف بالمحال لأنه لا يسلم على أنهم يطلب المحال
محال فلا يمكن أن يسندوا لهذا فالأولى أن يقال إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا متفق من لا شعوره فاستعمال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قبل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال في زمان عدمه) وليس
الفهم محال في زمان عدمه فكذلك التكليف المشروط به فان أردنا أن طلب الوقوع امتثالا أو ابتلاء محال من لا شعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعي استحالة في زمانه وأن أردنا طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فمتنوع (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتواتر نقله . وأما فقههم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لأمري بن أحد ههنا الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المدوامة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات . ولأن غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحد من واحد واحد وبما ظهر بين يدي نفي سائر القرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كل من كان يصادفهم يحفظه والتلاوة والعمل بعوجهه . وأما المعوذتان فقد ثبتت نقلهما من أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها . وكان من السور وأن مسعود رضي الله عنه لم يذكر كونهما من القرآن لكن أنكر إثباتهما في المعصية وأثبت الجداً أيضاً . كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأشائه وكتبته ولما لم يحده كتب ذلك ولا جمع أمر به أنكره وهذا أو لم وليس سجداً لكونه قرآناً ولو بهذا لكانت فساداً عظيماً لا يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة . وأما قوله النصاري نقل كلام عيسى عليه السلام في المدة فلهذا لم يشكوا البجيرة نفي سيرة مرة واحدة لتبرئة من علمها السلام عما نسبوا إليه فلم ينشروا ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندس فيما بينهم . وأما شعيب ومن يجرى مجراهم من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شيء بعد نفيهم من هابل كانوا يدعون إلى شيء من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل مجازاتهم إذ لم يكن لهم مجازات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنسب والتوقف من بني بنيهم . وأما الفجر عن المس والمس للذكر وما تعبه البولي فيجوز أن يجع به الرسول عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلوه أحاداً ولا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتتوفر الدواعي على التحدث به دائماً . القسم الثالث ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جهة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو مثل خبره يعرف صدقه ولا كذبه . فإن قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه أو لا كان صدقاً لما أخلا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا لم يستحيل أن يتخللنا عن دليل قاطع على صدقه ولو قل هذا قيل يعلم صدقه لأنه لو كان كذباً لما أخلا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقارواً لهذا الكلام ودف يجوز ذلك . يلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور احتمال أوالاته) الذين هم أفعار العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لأنه وجود المشروط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الأوقات) . والتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدل لوجه) . تكليف الغافل (لصحة تكليف البهائم إذ لا مانع بضبل فيه الأعدم الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهما سياتين (قيل) لا نسلم أنه لا مانع بضبل الأعدم الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسانية لا تدخل لها في الباب الوجود الفهم . فالإنسان الغير الفاهم (والبهيمة) سواء سياتين والاستعداد المحر من غير الفعل لا يوجب الفهم جالاً لا يصح التكليف جالاً ولا يصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضاً فإن المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المحزونون للتكليف بالمحال) لا غيرهم . وتكليف من لا استعداد له ليس بأعدم من التكليف بالمحال هذا . وهو غير وافي فإن هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فإن نظره فلا تدخل لكونهم محيزين ولا فلا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي) فإن تكليف البهيمة بدني ليس بأعدم من تكليف الإنسان بالجمع بين التقيضين (واندأ ما زوا هذا) فيجوز ذلك . وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مسامح للمنع . فإن بطلان التالي ضروري ويجمع عليه على ما قلنا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أي الفهم (في البهيمة مع محال الجواهر) كلها إنساناً كانت أو بهيمة لأن كلها مؤلفة من جواهر فرد لا غير والروح أيضاً ليس بمؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجرىات فلا ضرورة من جهة القائل (و) مع (أن كل شيء يتخلقه الله تعالى اختياراً) والله قادر على كل شيء فهو قادر على إعطاء البهيمة الفهم ففهمها استعداد الفهم أيضاً فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محال تأمل فتأمل) . فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون للمنفى الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المحزونون تكليف الغافل (قالوا) أولاً كلف السكران حبساً واعتبر طلاقه وإيلاؤه . وهو غافل وضعه بكشفه بل وقع (قلنا) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط السبب بأسبابه) فإنه إذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في النية حبساً (بشهود الشهر) وإن لم يكن مكلفاً بالأداء كالحائض

(١) قوله سواء سياتين كذا في النسخ ولعلها مستحتم جمع التامخ بينهما كتبه مصححه

بذلك كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وبثوره اذ لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع بطلانه وهذا بخلاف التحدي النبوي اذ لم تظهر محجة فاقنا بقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل بحال وتكليف الحال بحال فبعلينا بالانكاف تصديقه فليكن رسولنا الناطقا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم يتصدقه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل يمكن ونحن مصيدون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فمخضون وان كان هو صادقا فان قبل انما يجب اقامة المحجة لتعرف صدقه فتدعنه فيما شرعه فلعل عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليجعل العلم في حق من لم يشافه به قلنا الاستحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتصدقه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه والى ما يتصدقه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غالب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق في الخبر وان كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد معين المدعى عليه أو عين المدعى مع التكرور فلا نخيل شام من ذلك

(القسام الثاني من هذا الاصل في أخبار الاحاد) وفيه ابواب (الباب الاول) في اثبات التعبدية مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم اننا بدخيرا الواحد في هذا المقام لا يتبين من الاخبار الى حد التواتر لغير العلم فانه نقله جماعة من جهة أو ستة مثله وخبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام عما لم يحسنه فلا يسمي خبر الواحد وإذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقد تناقض خبرين فكيف نصدق بالظن وما حكي عن الحديث من أن ذلك يوجب العلم فلهذا أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمي الظن علما ولهذا قال بعضهم بوثوق العلم بالظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا نعتك لهم في قوله تعالى فان علمتوه من مؤمناته وأنه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة اشهاد التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي لم يكلفه والايمان بالاسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالعلم فلو علمنا ما علم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالعلم ذلك فانه كنا نعلم عند العلم الجليل ان السكر يحرم افضى الى الفجح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول بشكل بصحة اسلامه) ليس الاشكال فيمن جهة انه لو صح منه كان اتينا لغيره فيصير مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كمال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد وافرار والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (ان السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة معني أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف جزا) معني أنه يجازي مثل جزاء الصالح لا حول الزجر (فتصح عداوته من الطلاق والعناق وغيرهما) ويرتب أحكامهما من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤخذ بترك العداات الواجبة (فلزمه الاحكام) كالمهادنية وأخروية والسرفية أو انما ياتي ما ياتي من فعل محرم فعلة بالذنب وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا ياتي بهذه القضاة والقضاة كلها اختياره مكلف فقط ما قبله لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذاعقل يسير فهو فاهم القطب فتكلفه تكليف الصالح والافلاحة للتكليف لانه واللبس والمجنون سواء (الا الردم لعدم القصد) السكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا ياتي من لا قصده (فكان لا لزوم) لها (الاتزام) لها ولزوم الكفر ليس كفرا بل التزاما وانما اعتبر بالقصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجم الحاشيا الاسلام) فانه لمعولا على فيثبت بنسبة ولا يرتفع بنسبة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (الا) فكيف حال السكر بالترك الصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانهم احال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطأ في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والذهيان) وظهر أنه في هذا الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذا الحال اصلا بآب بوقه (واستدراحي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب للاحتماط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحد أهم (لان منه على الدرة) ونحن مأمورون بان ندأ بمحدثات الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايماناً عاجزاً ولا يملك لهم فيه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن أخبر لم يقد العلم لما حاز العمل به لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الإجمالية يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فقد عوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والتحقق حاصل قطعاً وجوب العمل عند عدمه معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو بين المدعى مع شكوك المدعى عليه (مسئلة) أنك متكررون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه سهواً فقال لهم من أين عرفتم استحالة البثورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة وبذلك ولا يسبيل لهم إلى إثباته لأنه لو كان محالاً لكان يتحمل إيمانه أو لمفسدة تتولد منه ولا يتحمل إيمانه ولا التفات إلى المفسدة ولا نسلم أيضاً الوالتفتنا إليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فإن قبل وجه المفسدة أن يرى الواحد خبراً في سفل دم أو في استمالة بضع ورعاً يكذب فيظن أن سفل الدم هو باهر الله تعالى ولا يكون باهره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفل دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالثبوت فيجوز من الشارع حواجة التعلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر الله تعالى باهر فليعرنا أمره لنتكون على بصيرة أما عتثون أو مخالفتون والجواب أن هذا السؤال صدر عن شكر الشرائع فنقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وتظنوه غير ما فقد أوجب عليكم كذا وكذا وبطلت نلتكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً في أي الوجوب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غروباً بعلامة فلم يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فالحكم به واستبعدنا بغيره صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبد بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي يحسه من نفسه وهذا ما نتقده في الفاس وغير الواحد والحكم بالشاهد واليدين وغير ذلك وأما إذا صدر هذا من مقرر بالشرع فلا يمتنع منه لأنه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفقوى ومعاينة الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها شهادة الرسول صلى الله

فأصبر من وجه فإن قلت إذا كان السكران فاهماً لما معني قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تتقنوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فإن العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الإيجاز وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهره وجه ولعله من سهو النسخ إلا أن يرد أن هذا تأويل لا تنصير فانه بالمراسم (والقوم التزوا) التأويل (بأنه نهى عن السكر) لأن الصلاة في حال السكر المعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر (كقولهم لا تمت وأنت ظالم أي لا تظلم فتخون ظالمهاذا) فإن قلت لا يساعد شأن النزول فإن النحر بعد نزول الآية بقيت مباحة كما فصل في التفسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكروا وقت الصلاة فتصلوا وأنتم سكارى وفي ذلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿مسئلة المأدوم مكاف خلافاً للعترة﴾ ولما كان المنادى به أنه مكاف مخبراً وهو نافي بعدم تناول الخطاب شفاه فنهى بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجوده على مئة التكليف (لا التعيزي) الشفاهي قبل الأشهرية بتقصير هذا عما ردد عليهم إذا كان المأدوم مكافاً فإنما جدر بأن يكون مكافاً ورد عليهم أن المأدوم هل يجب عليه شيء أولاً وإن شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الأول كيف لا يجب على السائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فإن المأدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حدث فكذلك الإيجاب لأنه متضمنه فلا تكليف أولى وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف وأذا تعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا ردد علينا لأننا يجوز تعلق الأمر بالمأدوم والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من غير وجوب ففي المأدوم وأما العكس فالوجوب السابقة على الشرع كما روي عن الإمام الهمام أني حنيفة هذه الكلام بعض الأخبار الذي يعقد الانامل بالاعتقاد صاحب الحكم رحمه الله قال مطلع الأسرار الإلهية لا خلاف بيننا وبين الأشهرية أصلاً فإن معنى تحوزهم التكليف المأدوم أنه يجب لو وجد بشرط التكليف أن تعلق به الحكم وهذا المعنى السائم أيضاً مكاف عندهم ونحن لا نتكر ذلك لأن أراد هذا الخبر في التفسير الوجوب الشفاهي بخبر أنه ليس يجب على المأدوم ولا يلزم منه انتهاء الإيجاب ولا يقضي الإيجاب ذلك فإن التغير الذي يشهدهما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادته خير عن نبي ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادته موسى وهرون والانباء صلوات الله عليهم وقد
 ينظر ذلك كشهادة غيرهم ثم الحق المنقون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه بمقطوع
 به وفتوى سائر الأئمة وحكمهم سائر القضاة منقون والحق بالعلوم والكعبة تعلم قطعاً بالعين ونظراً بالاحتياط وعند النظر يجب
 العمل كما يجب عند المشاهدة كذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستعمل أن يلحق المنقون
 بالعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخصة في مقدسة ومصلحة لم يتكلم منه أصلاً فإن قال فهل يجوز
 التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدوق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الغلظ
 علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود خبر شرعي وكون الخبر صدقاً وكذا
 من آخر (مسألة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا
 عليه بدليلين أحدهما أن الحق إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة وجب خبر الواحد فلو لم يحكم به لم تعطلت
 الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كلن معوناً إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل لا يقدري على مشاهدة الجميع ولا
 اشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد أولاً فذهب عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعف لأن الحق
 إذا فقد الأدلة القاطعة رجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كالموقف خبر الواحد أيضاً وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
 فلنقتصر على من يقدر على نقله عن الناس في الجزأين لم يبلغه الشرع فلا يكلفه فليس تكليف الجمع واجباً نعم
 لو تعبدني بأن يكلف جميع الخلق ولا يخفى واقعة عن حكم الله تعالى ولا خصوصاً التكليف فرعاً ما يكون اكتفاء بخبر الواحد
 ضرورة في حقه والدليل الثاني أنه قالوا صدق الراوي يمكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكانا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
 صلى الله عليه وسلم ولا احتياطاً والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كنهه يمكن فرعاً ما يكون علمنا بخلاف
 الواجب الثاني أنه كلف العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الدعوة معلومة بالعقل والنبي

مع بقائه الآخر كيف والوجوب عندهم موصوف فعل ما أخذوا مع التعلق بالأمور ولما لم يكن في العلم تعلق لم يكن هناك وجوب
 وأما الإيجاب فعلى الفعل من حيث هو قائم بالأمر وهذا التقسيم حاصل أبداً وأزلاً وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان
 وبينهما مطاوعة فكلما هما منتصفان في الأزل عندهم وإن أرادوا الوجوب العقلي فاختار أن العدوم في الأزل يجب عليه الأمور
 وجوباً عقلياً لا مخيراً أو الظاهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقلان ثابتن في الأزل ولا تسهلان وكذلك الحال الثامن والمخير إن ليسا
 في الأزل كيف والمعتبر في الإيجاب المخير التعلق بالمخير فلا يتحقق إلا عند وجود المكلف قوله وأيضاً لم يقدمه الجواب عنه
 بوجهين ثم قال مطلع الأسرار الإلهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى
 أبي منصور الباتريدي رضي الله عنه أن حاصلها أن الأحكام صدرت قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
 والأمر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأمر في بعض الأحكام فتدبر
 (لأننا) يمكن العدوم مكلفاً (أي يمكن التكليف أن لا يتوقفه على التعلق) ولو عقلياً وإذا لم يكن العدوم مكلفاً لم يتعلق به في
 الأزل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (د) الثاني باطل بل (هو أن لا) لأن كلامه تعالى (أزلي) لأن كلامه صفة تعالى فيكون
 قائمه بغيره فيستحيل حدوثه (لأننا) قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لأنه لا يتم على المعنى فلهذه قولهم يقولون ليس صفة
 قائمه بغيره سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بحسب قالوا ليس هنالك من قيل الانصاف بالشيء من غير قيام البديان الشك
 مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والتعلق صفته تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة وأنه لا يتم على التكرامة القائمين
 بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستحفظ بأن مخالفة الجملة انقضت التامة كيف وسئل كونه
 الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعة لأوجه الرب والارتباب فيه الأثرى كيف قال الإمام أبو حنيفة في مقال يخلق القرآن
 فهو كثر قالوا وهومن الكفران لأن الكفر وكيف صبر الإمام أجدعي أنهاء التعذبات ولم يجر خلافها على اللسان فضلاً
 عن الانكار وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائفي عند سؤاله هذه الحادثة قائم أجد مقام الأنبياء وسئل الإمام الأهمام جعفر
 ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آياته السكرام عن القرآن هل هو خلق أو مخلوق فأجاب بالقرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلي فلا ترفع بالهمم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فافهموا قوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا
 يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والتكلمين
 انه لا يستعمل التعديل بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعديل عقلا وان التعديل واقع جمعا وقال جماهير القدر ومن تابعهم
 من اهل الظاهر كقشاشي بنصرهم العمل به جمعا ويند على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعا ان احدهما اجماع العصابة على
 قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة والرسول الى البلاد وتكليفه باهمم تصديقهم فيما
 نفوا ومن الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل العصابة بخبر الواحد في
 وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر احادها فحصل العلم به وعما ونحن نشير الى بعضها فهاهم ما روى عن عمر رضي الله عنه في وقائع
 كثيرة من ذلك قصة الجنين وقسامه في ذلك يقول اذكر الله امر اسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الجنين فقام اليه
 جليل من الملائكة التابعة وقال كنت بين عاترين يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى عس طمخ فالتفت جنينا مستاقض في
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير عقدا ووليدته فقال علم لم نسمع هذا القصة بغير هذا اى لم نسمع بالثورة اصلا وقد انفض
 الجنين ميتا للسل في اهل حياته ومن ذلك انه كان رضى الله عنه لا يرى ثوبت المرأة من ذبيرة زوجها فلما أخبره الضعفاء ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأه اشمم الضبابي من ديتة رجع الى ذلك ومن ذلك ما انفجرت به الاخبار
 عنه في قصة الجوحس انه قال ما ادرى ما الذي اصنع في امرهم وقال انشد الله امر اسمع ففهم شيئا الا فرعه النافق عبد الرحمن
 ابن عوف اشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنو ايهم سنة اهل الكتاب فاخذوا بطر به منهم واقرهم على دينهم ومنها
 ما ظهر منه ومن عثمان رضى الله عنهم اجماع الصحابة رضى الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من النقاء الختانين
 بخبر عائشة رضى الله عنها قولها فقلت ذلك انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا ومن ذلك ما سمع عن عثمان رضى الله عنه
 انه قضى في السكبي بخبر ربيعة بنت مالك بعد ان ارسل اليها سألها ومنها ما ظهر من رضى الله عنه من قوله خبر الواحد

والجمله مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة جمح عليه اجماعا قاطعا لا ينصرف مخالفة له وكذا لا ينصرف مخالفة
 السكسية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم في ههنا سؤال هو ان اللازم من الدليل كون الكلام النفسى هو الذي يكون
 تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تغييرا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي ينجمه التكليف تغييرا وقد صرحوا
 بكونه مدلوله كذلك في الحاشية ولا يذهب عليك ان معنى التعلق العقلي تعلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في
 الازل طلبا لمكلفه فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تغير الطلب الذي كان معلقا فان التعليق بالامر المحقق تغيير وهذا
 الطلب المحقق قالوا مدلول اللفظي واما احقاق الحق فسنذكر نبذة منه في الاصول فانتظر فانه يظهر لك ان اللفظي له نوع من
 الاتحاد مع النفسى ولا ينافي ذلك الاقتران بحسب التعليق والتعلق فتدبر العقلة (قالوا) لو كان التكليف قدما يلزم
 امر ونهى من غير متعلق موجود انقدم الامر ولا مأمور (وذلك سفسه وعبث) وهذا لازم علمهم في الكلام اللفظي ايضا
 فانه قد صرح في الخبر الصحيح السابق في جميع مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كتب في التوبة قبل ان يخلق آدم
 باربعين سنة فعسى آدم به فعوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فها هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) اى السفسه
 والبث (لو كان الطلب في الازل تغييرا) ولا نقول به (اما لو كان من سيكون) معلقا على وجوده مع صفة المكلف (فلا يلزم
 كما امر الرسول) صلوات الله عليه وآله واجعله اجعين (في حقنا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يصح تعلق التكليف بالمعلوم كيف
 لا و (ان تحقق التعلق بدون المتعلق يمنع ضرورة ان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الامر والمأمور
 (وبذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التحيزي واما العقلي) فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه انيس معلقا
 متحققا بالفعل (فيكفي له العلم بتدبر) فانه حلي ونسك (قيل) في الجواب (السفسه والبث من صفات الافعال) ولا يتصف
 بهما الكيف (والكلام النفسى من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفسه والبث ممنوع (اقول) لا يلزم
 يتصف بهما بصفات ايضا كيف لا (الامر طلب والطلب يتصرف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطن
 (من الانصاره) اى من اهل السنة والجماعة كان مقدما على الاشعرى (ذهب مستخلصا عن) هذا (الازم) لزوم

واستظهره بالهم إلى حتى قال في الخبر المشهور كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً تفقني الله سبحانه وتعالى وإذا حدثني غيره أحفظته وإذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنباً الحديث فكيف يحلف الجبر لا تهمه بالكذب ولكن الاحتياط في سياق الحديث على وجهه والخبر من تغيير لفظه نقلاً بالمعنى وثلاثاً يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع الحق ومنه ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تصدق حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له إن ابن عباس سأل فلانة الأنصار بعهل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس ما أراك إلا صدقت ورجع إلى موافقته بخبر الأنصارية ومنه ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسمعني أبا عبد الله وأبا طلحة وأبا بن كعب شرا بامن فضج ثم إذا أنا أت فقال إن الخبر قد حوت فقال أبو طلحة قم بأنس الله هذا الخبر أرفأ كسرهما فقمعت مهراس لنافض بينهما أسفه حتى تكسرت ومنه ما اشتهر من على أهل قباقف التحول عن القبلة بخبر الواحد ولهم أنهم أتاهم فأخبرهم بنسخ القبلة فأخبروا إلى الكعبة بخبره ومنه ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل إن فلان رجلاً من السليين يزعم أن موسى صاحب الأنضر ليس بعيسى بن إسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بنى يدل على أن موسى صاحب الأنضر هو موسى بنى إسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد وادار إلى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنه أيضاً ما روى عن أبي الدرداء أنه لما باع معاوية ثياباً من أنسة الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية أتى لأرى بذلك بأساً فقال أبو الدرداء من يعذري من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبرني عن رأيه لا أسألك بأرض أبداً ومنه ما اشتهر عن جدهم في أخبار لا تخص الرجوع إلى عائشة وأم سلمة ومجموعه ومقتصر رضوان الله عليهن وإلى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة من لا يحمي كثيراً في رواية ما من زيد

السفة والعبث (التيان كلامه) تعالى (ليس في الأزل أمر أو شيء أو غيرهما) من الأخبار والاستظهار بل يتم في هذه فيما لا زال بعد حدوث التعلاقات والتعلاقات (بل القدم هو الأمر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) ولقد رأيت في كتب بعض المتأخرين أنهم حكوا بكون هذا الزل مختاراً (وأورد عليه أنه هذه) الانقسام من الأمر والنهي وغيرها (أواع) للكلام (ويستعمل وجود الجنس الذي ضمن نوعاً) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (تتمع أنما أنواعه بل) أنها (عوارضه بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (وبحجوز خالوه عنه) وكان في الأزل غير متعلق فلا يكون فيه أمر أو شيء أو يمكن الاستدراك بأن كلامه تعالى واحدهم في فلا يكون جنساً صادقاً على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فأنشأنا أنها ليست أنواعاً لكن لا تشارك في أقسام (وجود المقسم بدون) وجود (قسمها محال) وإن كان التقسيم باعتبار العوارض) وان ذلك قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فما زعمه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض إذ (قال إن القديم هو المشترك) هذا خلاف قديمي (اعلم أن كلامه تعالى واحد أرى) لا اختلاف فيه فإنه لا وانقسام بل انما يتعدى بنفسه تعدد العلاقات وما قال القائل أنه ليس في الأزل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لا يتعدى فيما لا زال بعروض العلاقات المتعددة نعم لو كان كلياً صادقاً على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جداً فحينئذ نقول بوجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً ممنوع وإن خصص بالمقسم الكلي في غير ما نفع وأول هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالمقسم والعوارض وبينه بعد عروض العوارض وهما التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا زال فوجود المقسم بدون الأقسام فيما لا زال محال لكن الحق أن المعنى المقصود به التماثل لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التماثل بالفعل التستدعي وجود الأقسام وأما قصد التماثل فيما ليس يكون فلا يستدعي التحقق الأقسام فيه والسرفه أن التماثل لا يكون إلا في التعلق الشخصي فلا تعلق في الأزل إلا المعنى بصفة الفائدة لا غير وهو لا يستدعي الأقسام بالفعل ولك أن تقول أنه سبحانه وتعالى يعلم في الأزل المكلفين بأفعالهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا وأولاً يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا زال

وغيرهم من الصابية وضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وسدنا على بن الحسين رضي الله عنه يقول على أخبار الأساد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وملاح بن زيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طائوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخيراً أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثني أبو هريرة وعمر بن الخطاب يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل إن الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك وكذلك ميسرة بن ميسرة وسكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقة والأسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم يشكر عليهم أحد في عصر ولو كان تكبير لنقل ولو جرب في مستقر العادة اشتهاه ونوفرت الدواهي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليهم من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قبل عليهم عملوا بها مع قرآن أو بأخبار أخر صاحبها وظواهر ومقاييس وأسباب فارتبها لا يجر هذه الأخبار كزعم كثير من كلفهم عليهم العموم وصيغة الأمر والنهي ليس ناصراً محال على اسم عمل أو مجرد قابل بهامع قرآن فارتبها قلنا لأنهم لم ينقل عنهم لفظ أعمالنا مجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا لا هذه القضية بغير هذا أو صرح ابن عمر رضي الله عنهما بوجوه من المحارم بخبر رافع بن خديج ووجوه في التقاطعتان بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم الأمر والنهي قط لا تنقل عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والأمر أماما يرويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا يقرن به حتى يكون دلالة بديهية فتقدر ذلك كقدر قرآن في عملهم بنص الكتاب وبالجملة والمتواتر وبالاجماع وذلك بطل جميع الأدلة وبالجملة فمن شأنهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضاً قلنا ذلك لم تقدم شرط قبولها كالمسألة وكما تركوا العمل بنص القرآن وأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها أو فوات الأمر وانقراض من كان

أيضاً لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فنعين الأول فيثبت الأمر والنهي العقلان قلزم وجود قسمين (أ) أيضاً لا يكون المعدوم حينئذ مكافئاً) أي حين وجد الكلام لم يصبر أمر أو نهى ولا شيئاً من الأقسام (إذاً تعلق) الكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجب عنه بالتمام عدم كون المعدوم مكافئاً عنه وهو فاسد لأن اعتراض السفة والعبث إنما كان على تحوير تكليف المعدوم إذا عندنا كذلك لا توجه للأمر فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطن إنما قال هذا الكلام مستخلصاً عن الإرادة المذكورة لأن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفة والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في إزالة التكليف التعلقي كما قال مطلع الاسرار الإلهية لعله أراد بالامر والنهي المنفصلين الأمر والنهي المنفصلين في جنس يرجع إلى مذهب البه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً وعلى هذا لا رد عليه من الوجوه المذكورة (و) المعتزلة (قالوا) لو كان الخطاب أزلياً (يازم عدم التناهي) فإن المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلق يزيد في المتعلق بعمرو والجواب) أن لا تصدق في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارضة (بحسب تعدد العلاقات بتعدد اعتباري فانه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالمطلوع والقدرة وانضمامه إلى الأنواع والأفراد بحسب العلاقات باختلاف الذاتيات) كقسمها (هذا) فإن قلت هذا أن التعدد فيه بحسب العلاقات اعتباري لكن العلاقات ليست اختراعاً فخصه بل لها حظ من الثبوت الواقعي والازم كون الأول أمر والنهي اختراعاً فيلزم فيه التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا فُسِ إلى متعلقه صالح لأن يتزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في النوعين فتأمل ثم الإشكال سابق من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذلك العلاقات فتأمل فيه وقالوا إنما لو كان الكلام أزلياً لاستوى نسبة إلى الكل والحسن والقيم عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقيم شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما رد على الأشعرية فاجابوا بأن الشيء الصالح المتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن يتعلق

الخطاب متعلق به (الدليل الثاني) ما قرأ من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امره وقضائه ورسله وسعائه الى الاطراف وهم اتحاد ولايرسلهم الاقبض الصدقات وحل اليهود وتقريرها وتبليغ احكام الشرع فمن ذلك تأميرها بأكبر الصديق على الموسمية تسع وانفاذ مسورة رافع مع علي وبخيله فسحق اليهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته ممانا قاضي صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة مع دلاور سولاً مؤذياً حتى بلغه أن قريشاً قتله فقتل ذلك وابيع لاجله بعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لاضرمنها عليهم ناراً ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجبايات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبوعبدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت اتفاق أهل السير أنه كل من صلى الله عليه وسلم بالزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعائه وحكمه ولو احتاج في كل رسول الى تنصيب عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وخلف دار هجرته عن أصحابه وأفساره وتكون منه أعداؤه ممن اليهود وغيرهم وقصد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً وبأخبار رسوائه وأما بعثهم لقبضها قلنا اول واجب تصديقهم في دعوى القيص وهم آحاد لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتقرير وظائف الشرع فان قيل فوجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والهجرة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون شرع وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والامان وأعلام النبوة فلا بد كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقهم لم يعرفوا بأسرسلته أما بعد التصديق به فبمكن الامعاء الى رسله بالجماعة الاصغاء اليهم فان قيل فأتوجب قبول خبر الواحد اذ لا قاطع على وجوب العمل به كإدلال الاجماع والتواتر عندكم فالقول بامضاء صدقوا في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر الميم من سير رسول الله صلى الله

الصفة ببعض صلوح تعلّمها الكل ترجيح من غير مرجح وهذا منافي للحكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة﴾ احترزه عن الاحمال بالذات فان تكليفه غير جميع والعاذ بالثكليف به غير واقع (الذي شرط وجوبه) احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهره انه لا يصح وجوبه وتكليفه عند أحد (اذا علم الامر انفاذ شرط وقوعه) من المكلف احترزه عما جعل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبه على أن المعتبر في انتهاء الشرط ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف التام (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلاف الاعتناء والامام) في الحاشية قال السبكي الشرائط منها ما يتبادر للذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم بالحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كاتفاه الارادة لايمان أي جهول وهذا الاختلاف فيه اه فعلى هذا الاختلاف في المعنى فانه ظاهر ان الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز وأما شرائط الوقوع فالتفرق والتبادر وعدمه لا معنى له (وفي) صورة (الجهول) من الامر (يصح) التكليف (اتفاقاً بالذات) كقالي في التحرير (قد تقدم) في مسئلة استماع التكليف بالحال (ان) الاجماع منع على صحة التكليف عما علم الله تعالى (انه لا يقع ويعلمون أن كل ما لا يقع فاستثناء شرط) من شروطه (من) ارادة قديمة) كاهورائنا (أوحدة) كاهورأى المعتزلة فقد انحدماعل الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتق شرط من شروطه (مخافة الاختلاف) هنا (مناقضة) لما نقلوا ههنا من الاتفاق (لاناقول الاجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتي) والاصح دون الوقوع (كإدلاله على كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث) قال (الاجماع منع على صحة التكليف عما علم الله انه لا يقع) وان ظن قوم انه ممنوع لغيره فالخلاف ههنا في الوقوع (للتكليف عما علم الله انفاذ شرط من شروطه) (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم ان في كلام ابن الحاجب ههنا أيضاً وقع لهذا الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة تدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين باين عن هذه الارادة وقد قال في شرح النسخ عند نقل الاجماع بل على تحقيقه والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم يظنون ان ما علم الله عدمه ممنوع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقاد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاة والرسول أحدا كإثراكا والرواية ولا عليهم ذلك لحاجتنا للتشكيك أن يجادل فيه إذا عرض له شك
ولكن قل ما يعرض الشك فيه مع القرآن فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يحتاجنا إلى صدقة وإن لم يتوارنا
ولكن يقرآن الأحوال والمعرف لخط الكاتب وسعد جراً أنه على الكذب مع تعرضه للخط في (الدليل الثالث) أن العاصي
بالاجماع ما مور بتابع المقتى وقد يفهم أنه غير عاصي عن طاعة فإلى غير السماع الذي لا يشك فيه أو بالتدقيق والكذب
والغلط جائز أن على المقتى كإجماع الراوي بل الغلط على الراوي بعد إعلان كل مجتهد وإن كان مصدياً وانما يكون مصدياً إذا لم
يقصر في اتسام النظر ورعايظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل
ما أوقع لاه برؤى مذهب غيره فكيف لا يرى قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الاثبات ولا يجوز اثبات الأصول بالظن
واسياس والعمل بخبر الواحد أصل كلف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد قد يضطر اليه ولو كلف أحاد العموم درجة
الانهاد لعدم ذلك فهو مضطر إلى تقليد المقتى قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية إذا لم طريقه إلى
الرفقة كما يجب على المقتى برعكم إذا بلغ خبر الواحد أن ردنا خبره إلى البراءة الأصلية إذا تعرض عليه التواثر ثم نقول ليس
بالقياس مطلق بل هو مقطوع به في معناه لانه لو صح العمل بخبر الواحد في الاتسكة لقطعناه في الساعات ويختلف الأمر
باختلاف الجرم وهي وهما يختلفان المقتى عن نفسه والراوي عن قول غيره كما يفرق في حق الشاهدين
بين أن يخبر عن أنفسهما أو عن غيرها أنشهدا على عدالة غيرهما ويخبر عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع)
فيه تعالى فلا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليسفكوه في الدين ولنذرنا قومهم إذا رجعوا إليهم فاطاعة تفسر بسر كالثلاثة
يرجعهم العلم يقولهم وهذا نظراً لانه ان كان طاعها فهو في وجوب الانداز في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب
على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا ليعمل بها وحدها لكن إذا انضم غيرها إليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التمسك
بقوله تعالى ان الذين يكتنمون ما نزلنا من بينات والهدى ويقولوه صلى الله عليه وسلم نضر الله أجمع مقابلتي فاعلموا فاداءها كما

يجزى الدين من فضل اعن مثل امام الحرمين الذي له يد طول في العلوم الشرعية كيف ولمز أن يكون الكافر المصر الذي
ما على كفر غير مكلف كأي جمل وكذا العاصي وتنتهي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير
نه منضم وقتلهم ظلم لعدم كونهم عاصين في كفرهم يتركين للأمور به تركين للنهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات
فان قيل أنه لا خلاف فيه هذا (التأويل يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لحوازان
لا يوجد شرط) من شروطه جواز اشهور الكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا
بظنهم أنه (وذلك) الانكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما يعنى وإذا زاد قوله (بدليل وجوب الشرع بنية أداء الواجب اجباؤه هو فرع تحقق الوجوب) بل علة
وربما يعنى الاجماع على وجوب النية أداء الواجب فان الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية في الفعل فان قلت لعل
الاجماع كان قبل الحنفية ولا شافية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم أصحاب فخص عظم وأما ما ذهبهم فلا اجماع إلا بدخولهم
فالحنفي الجواب أن في الواجب الموعى والهدى اجباؤه بلازيم وهذا القدر يكفي في المطالب ثمرة أيوردان أو بدخول الجرم
فلا يتحقق قبل الوقوع لا خيال الموت قبله وإن كان لظن القوى فلا نسلم تناهه اذ ظن وجود الشرط يمكن وهذا أيضاً غير
وإن لان في كثر الأوقات لا يتيسر للظن الضعيف فضلاً عن القوى المعزلة (قائلوا أولاً ما عدم شرطه غير يمكن) لأن
وجود الشرط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتي شرطه فانتي التكليف وهذا الاستدلال ريبه
أيضاً لأن المصروف في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) ان أردتم أن ما عدم شرطه غير يمكن بالذات أو بحسب
العاد فنعو فان الضرورة قاضية بان الامتناع من أي جهن يمكن بالامكان وإن أردتم أنه غير يمكن بسبب عدم الشرط
فسلم لكن لا ينافي الامكان إذا وعادة (والشرط) التكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع
لغيره) قلنا (أيضاً فنقوض بجمل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الأمر غير
يمكن في الواقع (إذا دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

جميعها الحديث وأما ههنا ثم اعلم أن الخلاف في المسئلة شبهتان الشبهة الاولى قولهم لاستند في إثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد روى خبر الواحد فن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي الدين حيث سلم من النبي حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهد بذلك وقد فاهم قبل ومجده هو ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من مبراة الجدي حتى أخبرهم مع محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبي بكر وعمر عن خبر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من استند في الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالبه بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما انتهم من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى يشهد له أوسعيد الجدي رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في قصه وع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في نذيب الميت بكاء أهله عليه وناهر من عمر بن عبد الله بن موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يذكر وأكبر هذه الاخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجمعوا فينتظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما أوردناه من بناء قاطع في علمهم وما ذكره من دلالة لاسباب عارضة تقتضي الرد والتأمل على بطلان الأصل كما أن رد بعضهم بعض نصوص القرآن وركبهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الأصل ونحن نشير إلى حسن المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي الدين بن فضال ثلاثة أمور (أحدها) أنه حوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراده عن معرفة ذلك مع غلبة الجميع اذ الغلط عليه أقرب من القلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم بحج التوقف (الثاني) أنه لو علم صدق جاز أن يكون سبب توقفه أن علمهم وجوب التوقف في مثله ولو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية لهم سبيل ذلك (الثالث) أنه لو قالوا لعل صدق الظاهر أنه في حق الجماعة واشتغلت ذمهم فالحق يقبل الشهادة فلم يقبل قول الواحد والأقوى ما ذكرنا من قبل نعم لو قلنا في هذا من يشترط عددا للشهادة فليز به اشتراط ثلاثة وانه من أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فإذا كان متعاقدا فدل شرط التكليف فلا يصح التكليف أيضا وفيه أن التكليف يسمي بالحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون الحال مكافئة في الواقع إذ جهة الإيقاع من ضروريات كونه مطا وبغدير (و) قالوا (ثانيا لاهوم) التكليف (مع علم الأمر) بانتفاء شرطه (الصحيح علم الأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مستلزم) ولا يتقبل المسامحة الا هو لم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقا) إذ لا يصح مع علم الأمور (قلنا) أولا بطلان اللازم ممنوع فله عدمه أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا تنازلا لم يكن عدم جهة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لا نتفاء الفائدة) من التكليف وهو الابتلاء ورد عليه أنه يتحقق الابتلاء فإن علم على الفعل وبكى لا لعدم شرطه انتهى الثواب والالا هذا والخبر أن علم الأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف (في) مسئلة اسلام الصبي اله اقل جميع بدليل جهة اسلام أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فله كل أمن وهو ابن سبع وأثمان وعشر سنين والكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرض عليه بل لا يدل على المطلوب فإن النزاع انما هو في جهة إيمانه في حق أحكام الدنيا ولم يشك بعد ذلك قوله عليه السلام إيمانه كماله وجهه في حق أحكام الآخرة وسلم في حق أحكام الدنيا ما تنوع وانما لم يؤت بعد عدم يثبته أبناء المطالب وأيضا الدليل موقوف على كمال أبي طالب أو ما لو كان مسلما فقبول إيمانه كماله وجهه تبطل عليه لا يدل على القول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان جهة الإيمان في حق أحكام الآخرة تدل على جهة في حق شرائح الأحكام ومن ثم يتكلم بصلاة كثر في قلنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام ورد بان جهة في أحكام الآخرة جهة صلاته والصلوة عليه لا تستلزم الجهة في حق أحكام الدنيا والصلوة لا يسلب بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي والجواب أن مقصود ما متى ثبت جهة الاسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل نظرا كيف ينصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريت والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت جميع أركان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عدى وأما الاشكال الثاني ففساد مظاهره أن أحاديث كثره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه أبي طالب انك لا تهدي من أحببت كما في صحيح مسلم وسن

للفقهاء لأنه كذلك كان أباؤهم أبا بكر في حديث المعصرة في ثوبت الحجة فلهذا كان هناك وجه اقتضى التوقف وبعالم
 يبلغ عليه أحد أولي نظر أنه حكم مستقر ومنسوخ وأولهم هل عند غيرهم من معانده ليكون الحكم أو كذا وخلافه فيندفع أو
 توقف في انتظار استظهار بزيادة كاستظهار الحاكم بعد شهادة اثنين على جرم الحكم أن لم يصادف الزيادة على عزم الراد أو
 أظهر التوقف لثلاثة الأقدام على الرواية عن تساهل ويجب حله على شيء من ذلك أذنت منه قطعاً قبول خبر الواحد وترك
 الإنكار على القائلين به وأما حديث عثمان في حق الحكم من أبي العاص فإنه خبره عن الشاهد في شخص فهو كالشهادة
 لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروف بأنه كاف بأقاربه توقف تزهم العروة ومنصبه
 من أن يقول تحت اغتال ذلك فلو أنما حتى ثبت ذلك بقول غيره أو أعلم ما توقف بالسائل الناس التوقف في حق القريب
 اللامع فيلزم منهم التثبت في مثله وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً إلى دفعه بزيادة عزم عن نفسه لما
 انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثاً كالوقوف عن المثل بابه يخاف أن يصير ذلك طر يقال غيره إلى أن روى الحديث على حسب
 غرضه بدليل التمازج مع أبي سعيد الخدري وشبهه قال عرابي لم يهمل ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ويجوز لإمام التوقف مع انتفاء الهمّة مثل هذه الجملة كف ومثل هذه الأخبار لا تساوي في الشهرة
 والعدة أحاديثنا في نقل القبول عنهم وأما حديثي خبر الأشجعي فقد ذكره كف فقال كف فيقول قول عرابي بوال على عقبه
 بين أنه لم يعرف عدلته وضبطه ولذا وصفه بالضعف وترك التزعم بالبول كما قال عرابي فاطمة ثبت قيس في حديث السكبي
 لأدع كتاب بناؤسة بيننا القول امرأة الأندلس أقصدت ما كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينبغي من التوقف في الأخبار
 (الشبهة الثامنة) عنكم بقوله تعالى ولا تقف بالأسالك على علم وأن تقولوا على الله الماتلون بقوله تعالى وما شهدنا إلا بما
 علمنا وقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قلوبنا بجهالة والجهالة قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه
 الأول أن إنكارهم القول بخبر الواحد غير مأمور به من قاطع بل يجوز الخطأ فيه وهذا أحكم بغير علم الثاني أن وجوب

الرمضى وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طاب الوعاء فلا يباع أو يورث غلوا وجهه راوذاً تركا تصنيفا في الشئ كذلك في وطا الامام ماث ومن ههنا بان أنه قبل في أحكام الدنيا وفيه أن موت أي طالب لكل بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال العسا ثم أعلن الاستدلال بصفة اسلام أمير المؤمنين بشكل جدا فإنه سيجي عن قريب قول البيهقي أن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما فيها فاعيان المناط التمييز وكان اعيان أمير المؤمنين مكابلاً أنه أول اعماعا عند البعض وإن كان غير صحيح عند الخلق الأولي في اعيانها فاعيان المناط التمييز فلا يلزم من صحته صحه اعيان غير المكلف وفيه الكلام بل الأخرى مايجي أن انظر إلى الشرع لو وجد ولا يفيق فيفسح مقطع الولايات بينه وبين الكفار لعموم النصوص فكأنهم (قال) الامام (نظر) الاسلام بثبوت أصل وجوب الايمان عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فإن التكليف موضوع عنه (فإذا) أسلم وقع فرضا سقطت في القيمة (كصوم المسافر) فلا نتجه الخطاب بوجوب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت سابقا (فلا يجب تحديده بالانوفاء) أي نفس الوجوب (ثم) استلغى لمدح حكمه وهو وجوب الاداء (والشئ) أنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (وفيه) نظرا لانا لنسلم أن حكمه ذلك أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك) حكم الخطاب وانما حكمه صحه الاداء (عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لنظر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التحديد فله لأجل حصول المصلحة للتشجيع والوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه ﴿مسئلة العقل شرط التكليف﴾ ثمه تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائر أها التي لا يجوز عن الخطاب بل (أنه) الفهم (لا يفرغ) (وذلك) متفاوت في الشدة والضعف (ولان) مناط التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن ينط بقدره منته (فانط بالبلوغ عاقل) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجودا وعمدا لأعلى كمال العقل ونقصانه فإن من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسرايط به الحكم لكونه مظنة النقص والغشقة أمر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعمدا وجفت المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رحمه الله (الأحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا وجه لاجتهاد فيه . الثالث ان المراد من الايمان منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يصح
وليس مع الفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول . الرابع ان هذا الودل على رد خبر الواحد على رده شهادة الاثنين والاربعة
والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تحوير الكذب فكذلك الاخبار
الخالصة انه يجب تعريم نصب الخلفاء والفضلاء لا لانيقين ايمانهم فمسلأ عن ورعهم ولا علم لمهاراة امام الصلاة عن الجنبانية
والحدث فليتمتع الاقتداء

(السبب الثاني في شروط الراوي وصفته) واذ اثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر فليس يقبل واهم
أولاً اننا ننفي بالقبول التصديق ولا يارد الكذب بل يجب علينا قبول قول العدول وربما كان كاذباً أو غالطاً ولا يجوز قبول
قول الفاسق وربما كان صادقا بل نفي بالمقبول ما يجب العمل به وبالردود ما لا تكلف علينا في العمل به والمقبول رواه كل
مكلف عدل مسلم ضابط منفردا كان روايته أو معه غيره فهذه خمسة أمور لا بد من النظر فيها . الاول ان رواية الواحد تقبل
وان لم تقبل شهادته خلاف الملبس بجماعة حيث شرطوا العدول ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت روايته لكل واحد الا من
رجلهم آخرين وان إلى ينتهي الى زمانا يكثر كثرة عظمته لا بقدر معاني اثبات حديث اصلا . وقال قوم لا بد من أربعة
أخذ من شهادة الزنا . ودليل بطلان مذهبهم اننا نقول اذ اثبت قبول قول الواحد علم لا بغير العلم فاشتراط العدد فتحكم
لا يعرف الا بصريح أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو في وقتين
أو ثلاث لا سبيل ذكرناها . اماما قضاوياً به بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن
ابن عوف وأبي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعاً من أحوالهم قبول خبر الواحد كعلمنا قطعاً رده شهادة
الواحد . وان أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة
واشترط في اشباح الزنا أربعة . وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة الغالبه واحد والمصري الذي ذكره في الجماع والفرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلغ بعد المهر وقبله الى عام الخندق كانت تتعلق بالميز ٨١) هذا ثابت لا طائفة الاحكام بالبلغ واذ
ثبتنا طائفة بالبلغ (فلا يجد أداه شيء على الصبي) ولو عاقلاً (خلافاً لما منصور) وهذا الامام الشيخ غم الهدى الميرزدي
اعظم ما احتجوا بكره ما شيخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافاً (للعقلاء في وجوب الايمان) أي وجوب أدائه
فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه (و) خلافاً (للقاضي) الامام (أي زيد حيث قال بوجوب جمع حقوق الله تعالى) من الايمان
وغيره (عليه الآن الاداء سقط بعد الامساك) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا) لا لقوله صلى الله
عليه وسلم رفع القلم أي الحساب والمواخذة (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى
يعقل) واحصا بالامام علم الهدى يخصن الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالنقل وباحاديته دخول صبيان الكفرة في النار
فان قلت فلم يرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا لم يؤمر بإدائه الصلاة وهو ابن عشرين عاماً
عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لهصة لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يشاؤه
انطباع بحرمته النكاح مع الكفرة فن أن فساده النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد من دليل . قلت قد نبينا أن سببية
الايمان لا انقطاع الولاء عن الكافر منصوصة في نصوص متضاربة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التور بشي غير ذلك
وأجيب عن الثاني بقوله (وضرعه لعشر على الصلاة تأديباً) أي ضربه لاجل التأديب لاجل التعذيب (للاعتدال لتكليفاً)
أي ضربه لاجل أن يعتادوا حالاً أنهم مكلفون (و) لنا (ثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة بعد وصفه) قال الامام محمد
المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تسئل عنه لا ينسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينسخ نكاحها . فعلم ان المراهقة لو تكن
مأمورة بالايمان ولا يحتج على المستقط أن هذا الاصل دليل فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الحكم عن
مواضعه فان ما نحننا مثل الامام غير الاسلام وغيره استدلو على أن مذهب أئمتنا في ذلك الدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت أنه ينسخ
نكاح المراهقة بالكفر مصرحاً بما فعل أهلها من تعميم الكفر مصرحاً ببعض شراح اصول الامام غير الاسلام مصرحاً أيضاً بان الكفر
محرم على الصبي وهو مكلف بالكفر وعلى هذا ينبغي أن تعصي في صورة عدم الوصف أيضاً وينسخ النكاح أيضاً والذي يظهر لهذا

القياس * الشرط الثاني وهو الأول تحقيقاً فإن العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لأنه لا يخفى الله تعالى فلا نزاع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قول الشهادتين كون النفس وحصول الظن والفاسق أو ثبوت من الصبي فإنه يخفى الله تعالى وله وازع من دينه رقة والصبي لا يخفى الله تعالى أصلاً فهو مردود بطريق الأولى والتسليم بهذا أولى من التسليم بقراره وأنه إذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فإن لا يقبل فيما يروي به عن غيره أولى فإن هذا يسلط على المصدق فلا يقبل إقراره وتقبل روايته فإن كان سببه أنه يشاغل ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فقل الصبي أيضاً محفوظ عنه لمصلحة له . فلا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتماداً على قوله أنه طاهر وعلى أنه لا يصلي إلا طاهر لأنه كالمجوز الاقتداء بالبر والقاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجراً على الكذب منه أما إذا كان طفلاً مجزاً عند التعمل بالاعتماد الرواية فإنه يقبل لأنه لا دخل في تحمله ولا في أدائه . ويدل على قول سماعه إجماع العصابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والشعبان بن بشير وغيرهم من أحداث العصابة من غير فرق بين ما يحمله بعد البلوغ أو قبله . وعلى ذلك درج السلف والخلف من إحصار الصبيان بحال الرواية ومن قبول شهادتهم فيما يحمله في الصغر . فإن قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تجزى بينهم . قلنا ذلك مستند لال بالقرائن إذا كثروا وخبروا قبل التفرقة . أما إذا تفرقوا فاستطرق إليهم التلقين الباطل ولا وازع لهم في قضيه . فإنما قضيه بل لكثرة الجنائيات بينهم وليسيس الحاجة إلى معرفته بقرائن الأحوال فلا يكون ذلك على مناهج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطاً . كان عند العمل غير معين وكان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه لئلا يذهب على وجهه فالثقة بقوله وإن لم يكن فاسطاً * الشرط الرابع أن يكون مسلماً ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لأنه منتهى الدين وإن كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند آفة حذيفة ولا يخالف في رد روايته . والاعتناء في ردها على إجماع المنصفين على سلب أهلية هذا المنصب في الدين وإن كان عدلاً في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود والشهادة والكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى إن جاءكم

الصدان الصبي مكلف بالامتنان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تمييزه إلى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كجسدي فالإضافة لا ينفذ نكاحها عند عدم الوصف بالامتنان الشبهة في البلوغ إلى حد التمييز وبالجملة لا ترتفع النكاح القائم بتميزين . وأما حالها في الآخرة فقول الله تعالى فإن بلغت في علمه حد التكليف بعد البلوغ . وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها لمصلحة للفتن لكن كارت العقل حيث أنت بالكفر فملم كونها مكلفة كآخرة فحكم بانفاسخ النكاح فلا يس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالامتنان عند اعتنا أصلاً فتقدر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للامتنان (عن الماقل) والجواب أنه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الأداء . فاما نفس الوجوب فإن كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الإلهية (واجباً عليه ثم سقط الوجوب دفعاً لخرج) كما هو مذهبه (لكان) الصبي (الآتي) به (مؤثراً) للواجب) لأنه صار مخصصاً لنزوم الأداء به . نذر (كالمسافر إذا صام ولا لازم) هو كونه مؤثراً بالواجب (باطل انتفاءً) فإن قيل يجوز أن يكون رخصة إسقاط فلا يكون آتياً بها مؤثراً بالواجب . قلت إذا كان رخصة إسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منه . وخبرني أنكره كالمقتنعين السابق وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا . وأيضاً قال في الجواب (و ليس رخصة إسقاط لعدم الائتم بالاتفاق) في الائتمان وفيها ثمة في الائتمان كمسألة المسافر إذا أتتها فتقدر (مستلثة) (الأهلية) هي كون الإنسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كأمله بكل العقل والبدن) أي كونه عاقل بالغا (فتنزه وجوب) الأداء فإما قصره بقصور أحدهما كالصبي العاقل) فإن دينه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الأداء) لاجوبه كإفدوم (والتفصيل في الصبي) ونقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إباحة الله) وهو ما روي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر فديعه حسن وقد يقيح (وإباحة العبد) وهو الذي روي فيه مصلح العبد في تنزيحه (وهو أيضاً ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودار بينهما) قد ينفع وقد يضر (الأول كالإيمان) فإنه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لأنه مناهج مسعدة الدارين) أما المسعدة الآخرة

فاسق يشافقوننا أن تصيروا لسان القاسق منهم لجرأته على العصية والكافر لترهب قد لا يتم لكن التعويل على الإجماع في
سلب الكفر بهذا المنصب فان قيل هذا يخفى على اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا لا يلزم في السلبية تحكيمه في دين
لا يعتمد تعليله فافترق لكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بسدعة يجب التكفير بها فهو معقول للدين ومنع من المعصية وغير
علم بأنه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي روايته بعض أهل البدع وان كان فلا يقايد به لأنه متأول في نفسه قلنا
في رواية المتبع المتأول كلامه مبني وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لأن كل كافر متأول فإن المؤمن الكافر لا يعلم
كونه كافرا أما الذي ليس بتأول وهو المعاند لمسا به بدمعرة الحق بقلبه فذلك مما يبدو وتوزع المتأول عن الكتب كتورع
النصراني فلا ينظر إليه بل بهذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس الشرط الخامس العدالة
قال الله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا من غير أن يعتاد قول القاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة
والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها إلى هيئته راسخة في النفس تجعل على ملازمة التقوى والموافقة لها
حتى تحصل نعمة النورين بسدعة فلا تفتة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً أو اعراض الكذب لا خلاف في أنه لا شرط للعصية
من جميع المعاصي ولا يكتفي أيضاً بجنب الكبار بل من الصغار ما يوجب كسرة قلبه وتطيق في حصة قدما وبالجملة كل
ما يدل على صك كذبته إلى حد يستجري على الكذب بالاعراض الدينية كيف وقد شرط في العدالة التوق عن بعض
المباحات القاصصة في المروءة نحو الأكل في الطريق والبول في الشارع وصحة الأراذل وإفراط المزح والضابط في ذلك مما
يجوز يحصل الإجماع أن يراد بالاحتياط الحماكم فادل عندك على جرائمه على الكذب والتماد به وما لا خلاف وهذا يختلف
بالإضافة إلى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الأصول ورب شخص يعتاد الفسقة ويعلم الحماكم أن ذلك لم يبلغ لأصبر
عب ولو حل على شهادة الزور لم يشهد أصلاً فقبوله شهادة بحكم اجتنبه ما جاز في حقه ويختلف ذلك بعبادات البلاد واختلاف
أحوال الناس في استعمال بعض الصغار دون بعض وينتفع عن هذا الشرط مشكلان (مشكلة) قال بعض أهل
العراق العدالة عبارة عن الظاهر الإسلام فمقطع سلامة عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عند عدل وعندنا لا تعرف عدلته
فقطرة وأما مادة الدنيا فلا بد صير الأيمان معصوم الدم والمال ومعزاً بين الأمان وإذا كان فاعلمنا (فيصحه منه) قلنا
واختصاصه بالآلة محل الرجة فيصحه ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبر بوجوبه كالأيمان قال (واجر من الشايع لم
يوجد ولا يدين به) فان الحكيم لا يدين به أن يحجر عما هو من أطا السعادت فان قلت فيه ضرراً أيضاً من حرمان الميراث إذا كان
المورث كافراً ووزنة الشكاح إذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة الشكاح) ليس ينبغي على
الايمن بل (الكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع إيمانهما موجب للشاغص الذي أوجب ذلك وما اشتهر فهم
أن الأخاذ ينضاف إلى أقرب الأنساب فليس عاماً بل فيما إذا كان الأقرب صالحاً وهو هنا الايمان غير صالح لنفسه الميراث فلا
تضاف القرقة إليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه (فهو بالشع) وأما بالذات فبفساد سعادة
أبدية (وكمن شيء ثبت بها) شيء (ولا) يثبت (فصد) لقبول حبة القرب من الصبي مع قرب العتي عليه ولا
على الصبي العتي فصد أولولم أنه بالذات لكن الضرر بالسير يجعل التثني الكثير وجواب آخر أن الإسلام من هذا الأمر فإن
قطع الولية بين السعيد والنقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الأنساب بينهما مقدر (والشافعي) أمي القبيح
المحض (كالكفر والقياس) أن لا يصح لأنه ضرر محض والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في
تصحيح الأيمان موافق للأمام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استصحبنا اعتدنا) هذا الخلاف إنما
هو في حق أحكام الدنيا (وفي) أحكام الآخرة يصح اتفاقاً حتى لو مات الصبي الكافر لا يصح عليه اتفاقاً والمشهور في تفسير الأحكام
الآخرة في التعذيب في الآخرة وهذا في جناب فأى مرجحة في التعذيب مدة لا تنهاه وعدم تجوز الفرقة أو حرمان الميراث
وأما كتب الكلام فمنهونة بالاختلاف في تعذيب صفار الكفرة فينسبون إلى الإمام التوفيق وإلى الأشعرية المعروفة
تعالى وما تنامع من حق تعذيبه ولا وهذا في الاتفاق الآن أراد بالصبي غير العاقل الكافر ببيعة الأموهذا غير بعيد
في قول الإمام لما رآه لا عدلاً لحديث الجهل بالحقائق لكن بأية عنه استدلال الأشعرية وروي بسند جيد عن أبي هريرة أن
أقرب بيتي النار أباهم وأمرهم بالخلول فهل في ذلك مجدها بارداً ومفعونه فمن لم يبلغه بعبه فلا اتفاق أيضاً وإليه إذا اتفاق

الاجابة بطلانه والجهت عن سيرته وسيرته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الأول أن الفاسق مردود الشهادة الرواية بنص القرآن ولعلنا نل دليل قبول خبر الواحد قبول الصلبة آياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبيل دليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه والاجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية كالمصبا والكفر وكلا في الشهادة ويجوز في الحال في هذه الحاصل لا يقبل قوله فكذلك لا يجوز قبول الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا لصله به لا كالمصبا في كفاية صوره وكفروه ولا فرق الثاني أنه لا يقبل شهادة المجهول وكذا روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوب بانتم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشر ولم الثالث أن المفسى المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يصح للعامة قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم أم لا بل هو الله لو لم تعرف عدالته وفقهه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفسى عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبره عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهدا للاصل وهو يجوز عند القاضي فلا يجب تعيينه وتعرينه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول واجواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حده العدالة هو الاصلاح من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التبع حتى يظهر الفسق ثم يسئل ما ذكره بانظر المرسل فانهم لم يوجبوا ذلك الشيخ ولعل المراد به يعرفه ففسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد على الصلابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول امرأة لا تدري صدقت أم كذبت ورد على خبر الاشعي في الموضوعة وكان يحلف الراوي وانما يحلف من عرف من مظاهر العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا يشكر عليه غير فكأنوا يردوا سكتة بعثته لغير اجماعهم في قول العدل اذا كانوا بين قابل وساك غير متكرر ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى كان من ينفذه الاموال وآداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظوره مطلقا) فيجوز انما وقد قام به فجعله شقيا (فلا يسقط بذهن غير مسووع) هو كونه محلا للرجة لاجل الصافان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرجة لأن الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما لم يقتل) به (بل قبل لانه ليس) القتل للردة (بمجرد الارتداد بل بالمرحلة وهو ليس من أهلها) وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فن قال باسلامه فكفره ردة عنه ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورد) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالثبوت كذا قالوا وفيه مانع الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا لا لازم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وهما السبب متحقق بالمرء فلا يصح الرد فأمثل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عود مكانه وجه وكفي فسد (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والشيع (كالصلاوات وأخواتهما من العبادات الدينية فانها مشروعة في وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة اذا لم يجر مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) ايها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (المؤناب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس محلا لتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء منظر وحراره) بالجنابة عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كازكاة) لا يصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقول الهبة يصح مباشرته منه بلا إذن وله لانه نفع محض) والولي انما جعله وليا لا يستغنى بالثغرات فخصص الحاجة اليه فيها فيجوز المنفعة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيه من غير اذنه (ولذلك) أي لاجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجيب بآية الصبي المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وأما مطلب الأشد التقوى لأنه كان قد كفهم أن لا يقبلوا القول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد قرر بسم من القطع والمساواة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الأولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابي وحده على رثبة الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام قلنا كونه أعز الإسلام كونه معلوم العدل عنده ما بالوحي وما بالخبرة وما بالبركة من عرف حاله فنرسل لكم أنه كان مجهولاً عنده الثانية أن العبد قبلوا قول العدل والنسوان والأعراب لانهم لم يعرفوه بالفسق وعبر قومه بالإسلام قلنا إنما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم وحيث جعلوا ردوا كرد قول الأشجعي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو سلم كافر وشهد في الحال أوروى فان قلتم لا تقبل شهادة فهو بعد وان قبلتم فلا منه بعد لقول الإسلام، وعدم معرفة الفسق منه فإذا انقضت مهنة ولم تعرف منه فسقط الطول مدة إسلامه لم يوجب رده قلنا لا نسلم قبول روايته فقد يسلم الكذب ويقتضى على طبعه في المظلع على خوف قلبه وإن عمن الكذب لا تقبل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وانما يدل عليه أقواله في مصادر وموارد فان سلمنا بقول روايته فذلك لطرؤ إسلامه وقرب عهده بالدين وشأنه بين من هو في طرأته وبدايته وبين من قساقبه بطول الألف فإن قيل انما رجعت العدالة إلى حيث ما نعت في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغيب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الإيمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فذلك تكفي قلنا لا يدل عليه فإن المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فاق المؤمنين أكثر من عددهم ولهم فكيف نشكك فيهم ونستأجبرهم فناء يقينا ثم هلا كني بذلك في شهادة العقوبات وشهادتنا الأصل وحال الفتى في العدالة وسائر مسائله الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون العلم لم يذكروا كون المسألة في الجاهل ما طهر أو كون الجارية المسيعة رقيقة غير مبيعة ولا معتقة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه منطهرا المسألة في الجاهل ما طهر أو كون الجارية المسيعة رقيقة غير مبيعة ولا معتقة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه منطهرا للصلاة عن الحدث والخبائث إذا أم الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارة يسماع على ظاهر الإسلام وكذلك قول من

عقده (إذا كان) الصبي (حرا) لأن بطلان عقده إنما كان لاحتمال أن تفسره المشقة فلا ذراع من العمل في النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الإجراء المسمى دون أجل المثل (وأما العبد) المجهول إذا أبر نفسه (فجبهه) الأحر بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بيننا (فلو هلك) في هذه الجارية (فالقنية) واجبة (للاجر) لأن المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فإذا هلك وجب القنية عليه وملاك العبد بالضمأن تظهر أنه استخدم مملك نفسه فلا أجر (و) لذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من القنية (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتل (بدون الإذن بالإجماع) لأن عدم جواز الشهود إنما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ القنية فنفع محض (والخامس) وهو الضار المحض (كالطلاق) ونحوه فلا يملكه ولو كان وليه كالأعلى عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا أمر أنه ليست محلا للطلاق قالوا لا لما كان منارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لدفع الضرر بانضمام رأيه ولا تدفع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكتابة فتأمل فيه (قال) الإمام (شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى إن أمره أنه لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية (وهذا هو من الطلاق على التكاح) فهو من لوازمه فلا ينفك التكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرره فيه) أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الإيقاع) فإنه يطل به ملك التكاح فلا يصح لكونه رعايا بشأن من الزوجة مضرات عظيمة فيخشى الضرر في الإيقاع (فلو تحقق الحاجة إليه أدم الضرر وكان صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم بحكمه فإن قلت فإذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فلا يملك القاضي إقراض ماله من المولى فإنه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وانما يجوز إقراض القاضي ماله من المولى) لأنه لا يترتب بل (لأنه حفظ) له لأنه في بدو ضمين فلا احتمال للهلاك (مع قدره الاقتضاء بطله) فلا احتمال للفسود وههنا حيث قلنا احتمال الخو دون أن يفسد لكن جهتا احتمالات أخرى كالنزاع القاضي أو أفلاس المدون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك قال مطلع الاسرار الإلهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لتظهر نانية اليوم في القضية فافهم (بخلاف

يخبر الاعشى عن القبلية قلنا ما قول العاقد في قبول لا يكونه مجهولاً لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة مسجلة كقول الفساق
وليس حاجتنا إلى المعاملات وكذلك يجوز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط السيرة أما الخبر عن القبلية وعن طهارة المساقم
فيحصل سكوت النفس بقول المفسر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكوت النفس إلى قول فاسق حجب باجتناب
الكذب أغلب منه إلى قول المجهول وما يخص العبدية وبين الله تعالى فلا يعبدان رداً إلى سكوت نفسه فاما الرواية والشهادة
فأمرهما الرفع وخطرهما عايم فلا يقايدان على غيرهما وهذه صور ثلثة اجتنبها في إيراد خبر الفاسق والمجهول فغيره من القطع
(مسئلة) الفاسق المناوئ وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلصوا في شهادته وقد قال الشافعي أقل شهادة لحظني وأجسده
إذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به أعما المقطوع به فسق الخوارج الذين امتدحوا الديار وقتل الذراري وهم
لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعي تقل شهادة أهل الأهواء لا الخطأية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في
المذهب واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المستدع وشهادته لأنه فاسق يفعله ويجهله يصحيم ففعله ففسقه مضاعف وزعمان
جهله فسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاره هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لأنه نقصان منصب بسبب الإهلية
كالكفر والرقا وهو مردود القول للثبوت فإن كان التهمة فالمستدع متورع عن الكذب لأنه يترجم بكلام الشافعي مشرباً لهذا وهو
في فعل الاجتهاد فذهب إلى خيفة أن الكفر والفسق لا يسلطان الإهلية بل يوجبان التهمة ولذا قبل شهادة أهل التهمة بعضهم
على بعض ومذهب القاضي أن كل ما نقصان منصب بسبب الإهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب الرد
للتهمة وهو مذاهب الأغلبي على الظن عندنا فإن قيل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بأن النكاح
لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الإهلية الثانية أنه إن كان التهمة ولذا تجلب على ظن القاضي صدق مقطوع قبل قلنا أما الأول
فأخذه بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل ولا شارع إن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كاشتراط في الطوكا
شروط في الزنا زيادة عدد وأما الثاني فسيببه أن الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطق بالشرع بسبب ظاهر وهو عند بعضه ومن

(الاب) فإنه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافى رواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لأنه يصرف في ضمان قادر على الأداء
وجه الأول أنه يحتمل الهلاك بالموت بخلاف القاضي فإن علمه مازم فلا يضر الجحد و (السادس) وهو الدار بين الضرر
والنفع (كليب) والإجارة وغيرهما من المعاملات فقبها نفع) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال
خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم تفوض إليه هذه له قدر مرحلة للترافع في ضرر بل أولى عليه
من هو أشقى به (فباضمراءى) هذا (الولى يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فيهاك) هذه العقود (معهتم
عند) الامام (أى حشفتها) المحبر القصور) الذي كان في الصبي من نفاد قصره فانه (بالاذن) الصادر من الولي (كان
كالبائع) في تنفيذ التصرفات (فيهاك) العقود (يقين فأحش مع الاجانب) فانفاق الروايات كالبائع (و) مع (الولى
في رواية) وفي أخرى لا يملك لأن الولي حينئذ متمم في الاذن لجواز أن الله كان خداعه من لا غشاه ولا كذلك في الاجنبي
(وعندهما لا يجوز) العقود مع الصبي الفاحش (وقوله ما أظهر) لأن الاذن انما اعلم به شرعاً ممن عن الضرر لما عقد
مع الفتن علم أن الله لم يقع في محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتخالف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة
كسفر الملك المرفوع أنه منقطع عن الحكمة ثبت الترخصة تدبر والله أعلم بأحكامه ثم هي ناعا عرض على الأهل
ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أهل الكرم وأشار إلى الحضي في الجملة وأنا ذكرها كالحكمة في استخراج الأحكام
المعروفة بها (الوارض المعترضة على الأهل سجاوية ومكتسبة) أما المكتسبة فم المجهول وهو على أنواع الأول المجهول الذي
يكون من مكاره العقل وترك البرهان القاطع الطاهر أسند ظهوراً من ظهور النفس على نصف التهار وهو جعل الكافر
لا يكون عندهما مجال بل يؤخذ فيه في الدنيا بالاذلال بالقتل والتهب والاسترقاق أو أخذ الجزية وبعده قولهم تكون جثمتهم
دافعة للعرض عما فلو بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزاً لا كإيمانهم بحرم في الأديان كلها بالاتفاق فلا يجد
شأبرهم ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم توجهه فلم يسقط تقوم انحر في حقهم فيمن
بالاتلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ إلا بترافعهما الشا وبنت نسب الأولاد منها ويحجر على إعلاء النعمة والمهر

وصف مخصوص وهو العدالة فوجب اتباع النبي الطاهرون المعنى الحق بكافى العقوبات وكفى رد شهادة الموالأحد ولديه على الآخر فله قد يتهم وترد شهادته لأن الاوتمة التهمة فلا تنظر الى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك وبدل اصناعي مذهب الشافعي قبول العصاية قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا فسق متأولين وعلى قول ذلك درج التابعون لانهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فاننا نعلم ان عليا والائمة قد اوافقوا قتل عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع العصاية فقلل فهمهم انهم انكار الكفر لم يرد على الامام في محمل الاجتهاد فكيف وقلل جميعهم خبرهم فلا يشك ان جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جهة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفق عثمان وطاعة وواقعهم عليه عمار بن ياسر وعدى ابن حاتم وان الكواء والاشتر الغضي وجاعة من الامراء وعلى في نقض من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لم يعتدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجلة فقبولهم وادبهم بدل على أنهم اعتقدوا ربحوا الفاسق التهمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة قراية والشهادة) اعلم ان التكليف والاسلام والعدالة والاضبط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة اعمال الحرية والذكور والبصر والقرية والعسدد والعداوة فهذه اربعة تؤثر في الشهادة دون رواية لان الرواية حكمها عام لا يخص شخص حتى تؤثر فيه الصدقة والقرابة والعداوة فيروى ولا يرسل الله صلى الله عليه وسلم عنه وروى كل واحد عن والده والضرر الضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت العصاية بروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرر في حقها ولا يشترط كون الراوي عالما بقها سواء خالف عمار واهل القبايس او وافق اذ ثبت حامل فقهه غير فقهه وارب حامل فقهه لمن هو واقفه منه فلا يشترط الا الحفظ ولا يشترط بحالة العلماء وسماج الاحاديث بل قبلت العصاية قول اعرابي لمروا بالاحياء واحدا نعم اذا عارض حديث العالم الممارس في الترجيح نظرسياقي ولا تقبل رواية من عرف بالعب والهلل

وبصير بمحضنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا نفذ ويفسخ جبره ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احسان لان بيانهم وان شئت من فوحيه انخطاب لكن لا يثبت حكمنا جديدا بل بقي الحكم الاصل والحكم الاصل في امارم الحرمه فبقى كما كانت في الراي وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكاره العقل وزلج الحجة الخلية ايضا لكن المكاره فيه اقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئا شبهة منسوبة الى الكتاب والسنة وهذا الجهل للفرق الفضاة من أهل الاهواء كالغلبة والرافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا نكرتهم على جهلهم فان لنا ان نأخذهم بالجحفة لقولهم بالتدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبره ولا يحرم أهل الحق بقتل موثره الخارج عن المرات اذا جانيه في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحدها لأنه اذا كان لهم منعة فتقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن المالم بالاختحال القتال والاستعمال والضياع وأمانا كان فاقا يجب الرد الثالث جهل ناشئا عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب والسنة الشهوة والأججاع وحكمه أنه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء فلا يصح مذبوح مذبوح النسبة عبدا ولا القضاء بحل المطلقة فلا نالنا كغيره وجاخر غير الذاتة عسيلة كلحكي عن عبيد بن السبب الرابع جهل ناشئا عن اجتهاد فيما يفسد مساج كالمجتهدين وهو عرونة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل ناشئا عن شبهة وخلافات وهي اجنية ظن انها زوجته او وطئ جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل ناشئا عن شبهة وهو اضاغر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يجد الشرب واليهل أحكام بحسب الاثم وسبجي ان شاء الله تعالى في الطائفة مفضلا ومنها السكر وهو امان سياح كما انسكر بالمطعين التي تؤخذ من اشياء غير الخمر المأكولة تقوى البدن والنجس للشراب وقت الاكرام والخصمة وحكمه حكم الانعام الذي يضي ان شاء الله تعالى واما من شرب كالحل المشروب في غير محل الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذرا في حال فهو خذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصير عنه ونهاره الاعانة الردا ذكرهم فساد العقد ولم يوجد رواية في بعض كتب الفقه الا الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فله نؤخذ به السكران ايضا

فلا يصلح للتركيب وان كان بصيرا فأي معنى السؤال والصحيح عندنا ان هذا يختلف باختلاف حال المراكبي فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفي باطلاقه ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد ترجحه اذا فقدنا عالما بصيرته وعند ذلك نستقصيه أما اذا تعارض الجرح والتعديل فقدمنا الجرح فان الجرح اطلع على العقل ولا نفاها فان نفاها طلبت عدالة المراكبي اذا لم يكن الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا بعد تعارضه وعدل المعدل اذا راد قبل انه يقدم على الجرح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلع الجرح على من يدلو لا يتنى ذلك بكرة العدد (الفصل الثالث في نفس التزكية) وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول ونحوه ان يقول هو عدل رضا الانى عرفت منه كتب وكبت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى الثانية أن يرى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعدى لا أو لا فمن عادة كثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا لثباته عليهم سكتوا فليس في الامن عدل كانت الرواية تعدى لا أو لا فلا تميز عادة كثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا لثباته عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصح بالتعديل فان عمل يعرفه بالفسق ثم روى عنه كان ناشئ الذين قلنا لم يجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا او صدق فيه ثم علمه لا يعرفه بالفسق ولا المعدل الفروى وبكل البصير الى من اراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان يمكن حله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا بيقينه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير المعدل بالفسق وبطلت عدالته فان قيل له لم يكن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا ينطبق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل بالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه كفر يعي الى الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والشكاح عدي جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل له عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لا يجرم بل لا يثبت له العمل به كقول عدل جريحا الرابعة ان يحكم بشهادته فلذلك أقوى من تركيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جوا اذ قد يشوق في شهادة المعدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والباعث عليه لانه اذا عمل بالهزل بقي السبع بأقل الثمن والزائد وان كان شرطا فسد الآلة لا لاطال به من جهة المعدل ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أم لا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعقاق والرخصة والعين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والشكاح وغيرهما مقبس عليها بجامع أنها ناشأت لتعطل الضمير أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالسعي لازم وان اتفقا على البناء فالاقبل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فسد لا يفسد النكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمدنا بنا وفي رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التصرير وهو أصح لان العقل لا يجوز أن يفسر العقاقيل على الهزل فكانت مبادي العقد الجديد وعندها اعتبار الهزل لانه هو الأصل عندهما كالجرح وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالسعي اتفاقا أو على البناء فهو المثل اتفاقا لانه لا سمي حينئذ في النكاح بل ابدل وفيه المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فهو المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمدنا المسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال أو يكون مقصودا من العقد كإتلاف الصلح عن دم العبد أو تنقيع المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان يذبح ضمير الشرط عندهما وان أعرضتا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول للمدعي الجسد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لاصحة لها أصلا لان الهزل في شيء على عدم الحكم عنه وانما كان الحجة باعتبارها فلا تنصح الاقراوات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تنصح الهزل أيضا لانه لا يكره الهزل بالكفر لا لتسدل الاعتقادات بل لان الهزل استغناء بالدين هذا ومنها السعة وهو المكارة على العقل فلا يستعمل وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرد عنه وهي سن الجسد عشرين سنة وعندها حقيقة الرد بالذن الصريح في الكتاب العظيم ثم عندها يجب النظره فيجب الحظر بقضاء القاضي عند أبي يوسف ومعه غيره بنسخه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فله ينسخ العقل الذي أعطاه

كيف تركوا العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الأكثرين وبالجملة أن لم يتقدح وجه تركية العمل من تقديم أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

الفصل الرابع في عدالة العصاة رضي الله عنهم والذين عليهم سلف الأمة وجاهر الخلف أن عد التهم معلومة بتعديل الله عز وجل أيامهم وثأته عليهم في كتابه فهو معتقد تأخيرهم إلا أن يثبت بطريق قاطع أو تركاب واحد فسقط عنه عليه وذلك بما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل قال الله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذا يبايعونك تحت الشجرة وقال عز وجل والسابقون الأولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم وقال صلى الله عليه وسلم الخطاب غرضي ثم الذين بايعونيهم وقال صلى الله عليه وسلم لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم إن الله اختارني أصحاباً وأوصيهم بأصحاباً وأوصيهم بأصحاباً وقال صلى الله عليه وسلم لا تصفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تولى مرد الناطق كان فيما اشتهر وتوارى من حالهم في الهجر والجهاد بذل المهرج والاموال وقتل الأتباع والأهل في موالاتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته ثغاف في القطع بعد التهم وقد عزم قوم أن حالهم كحال غيرهم في لزوم البصير وقال قوم حالهم العدلية في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسقطت الدماء فلا بد من الصلح وقال جاهدوا المشركين وطاعة ولا يرو جيع أهل العراق والشام فساق يقتال الإمام الحق وقال قوم من سلف القدر يجب رضى شهادة على وطاعة ولا يرو جيع ومفتقرين لأن فيه فسقاً لا تعرفه بعينه وقال قوم يقبل شهادة كل واحد إذا انفرد لانه لا يتعين فسقه أما إذا كان مع مخالفته فشهد إذا أذعنهم أحد ما فسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله وكل هذا جرحاً على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم يفتى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب والمصيب واحد والمخطئ معذور ولا تزد ثباته وقال قوم ليس ذلك مجتهد فيه ولكن قتله عثمان والنموارح مخطئون فطعنوا فيهم بجهلوا أخطأهم

الله تعالى ولا يستعمله وأضافه إهدار أسميته وإحقاقه بالحيوانات فلا تجرح وفي التصريح بالاشبه فهو هالاً في منع المال دلالة لا تهاجر على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالجرأ بلع ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب إلا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية وتأخير خطاب الصوم وشرع المسح إلى ثلاثة أيام وغير ذلك **(مسئلة • سفر المعصية)** أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد عندهم يمنع الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يشترطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أي إطلاق النصوص عن التقيد بنسب كونه للمعصية والمطلق يجري على إطلاقه لا الضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان منكم كافرين بواحدة) وعلى سفر وهو أعظم من كونه للمعصية والطاعة (فقد من أيام آخر) أي فواجب عليه عذره من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضرة أربعاً وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فإن المعصية لا تكون موجبة وسبب الرخصة (كالسفر) من الحرم لا يكون سبباً للتعزير (قلت) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (لست أبا له) أي السفر (بل مجاورته) الأثرى أنه لو روي الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع معصية (فصار كالصلاة في الأرض المخصوصة) فإنها لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسفر ينسب السكر المحرم) فإنه لا يصلح سبباً للتعزير وما ذكر أن السفر لما كان مما يفتى عليه بعض الصادقات كالجهاد والغيرها وما ذكر أمور المعاش كالعبادة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الأغلب رب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخلق الكثير فلا تبطل بدينه بغير رخص معصية مجاورة له بتفسير من المكلف ولا يبطل الحشر مجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة التعزير بالمعصية بل مجاها في ذاته من منع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يراد أن تطأ الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يلبس وشددوا على أنه لا تطير له وقالوا أيضاً قال الله تعالى فمن اضطرب باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكانوا تأويلين والفاصل المتأول لا تزكو ابته وهذا أقرب من المصرا في سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أنشئ على
 الصلابة في الصلابة أمن عناصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن لقيه مرة ومن سمع ساعة أو من طالت حصته وما حوط لها
 قلنا لا يمتدح إلا على من صحبه ثم يكنى الاسم من حيث الوضع الصلبة ولوساعة ولكن العرف يخصص الاسم من كثرة حصته
 ومنه في ذلك آثار والتقل الصحيح ويقول الصلابة كثرت حصته ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه) ومستندها ما قرأه الشيخ عليه أو قرأه على الشيخ وإجازته أو سألته
 أو رؤيته بخطه في كتاب فهو خمس مراتب الأولى وهي الأعلى قراءة الشيخ في معرض الأخبار ليرى عنه وذلك بسط الراوى على
 أن يقول حدثنا أو أخبرنا وقال فلان وسبعة بقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتعوز الرواية
 به خلافا لبعض أهل الظاهر إذ لو يكن صحيحا كان مكتوبة وتقرره عليه فسقا فادعاه في عدالته ولو سوزنا ذلك لحوزنا أن يكتب
 إذا نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم تحبسه قلة كسرث أو غفلة فلا يكنى السكوت وهذا بسط الراوى على أن يقول أخبرنا
 وحدنا فلان قراءته عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا يختلفوا به والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق لأن الخبر
 والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك من كذب إلا إذا علم صريح قوله أو يقر به أنه لا يريده القراءة على الشيخ دون سماع
 حديثه الثالثة الإجازة وهو أن يقول أن جزى فلان أن تروى عنى الكتاب الغلاني أو ما صمى عندك من سمعناى وعند ذلك يجب
 الاحتياط في تعيين المسموع أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا يجوز إجازة الرواية عنه لأنه بائن في الرواية فقلعه
 لا يجوز الرواية ظاهرا ليعرفه وإن سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أدت فلان أن تشهد على شهادتى أو لم تقم
 تلك الشهادة في مجلس الحكم لأن الرواية شهادة الإنسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الإجازة
 تسط الراوى على أن يقول حدثنا أو أخبرنا إجازة أما قوله حدثنا مطلقا فتعوز قوم وهو فسد لأنه يشعر بسماع كلامه وهو
 كذب كاذ كراهة القراءة على الشيخ الرابعة المناوئة وصورتها أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أي في كل المتخصص هذه الرخصة بغير الباعث فيعم في غيره القياس قلنا تأويله غير باع على نفسه بالتجاوز عن الحد في الكل
 ولا داع على غير من المضطرب بأخذيتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غير بل أن أفاض ذلك
 قللمرة الأصلية فلا يوجب القياس على أنه أن الأطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وبما صار
 مكذبا لأنه حدث من عدم التثبت الذي هو من تقصيره (مثلة • المؤاخذه بالخطأ جازة عقلا) أي العقل لا يأمر عن
 تجوز المؤاخذه على ارتكاب السيئ خطأ (خلافا لاعتزلة لنا) أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطأ قال الله تعالى وقالوا
 سمعنا وأطعنا غفر الله ربنا والى المصير لا يكلف الله نفسا الأوسهالها ما كتبوا عليها ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا إن
 نسبنا أو أخطأنا) ولولم يصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا بهذا السؤال لأنه حينئذ سؤال عما يستعمل (والسؤال عما يستعمل
 باطل) العتزة (قالوا المؤاخذه) أعني تكون (بالجنابة وهي القصد) ولا قصد في الخطأ فلا جناحة فلا مؤاخذه فيه (قلنا)
 لأن الله لا جناحة فيه بل في جنابة (بعد التثبت والاحتياط الواجبين) والخطأ ما كل ما يباع عن عدم التثبت الذي هو
 الجنابة صار هو أيضا جناحة فتعوز المؤاخذه لأنه أباؤا سائلون أن المؤاخذه عدم التثبت فقط بل بفعل الخطأ حتى ردان التراجع
 حينئذ لفظي بل المؤاخذه بل لكونه مبيعاً فعل اختياري فتدبر ثم الخطأ وإن كان جناحة كما بينا (الآن فيه شبهة لعدم)
 أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذ به في الأثم سمعنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى وزع من أمتي الخطأ والنسيان وما
 أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بمجدد أو قصاص) لأنهم ما يقطعان بالشهادتين (دون ضمان المثلثات) خطأ (من الأموال) قاله نواخذ
 به جبر الشك لا لكونه جناحة ألا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل
 وجبت الكفارة وأما الآية فقرأه المصل (ويقع طلاقه عندنا) وكل إنشاء لا يجتنب القصد (خلافا لفاطمي) رحمه الله (لأن)
 اعتبار الكلام) أعني يكون (بالقصد لم يوجد) في الخطأ في فلا اعتبار لكلامه (كافي النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام
 بالقصد لكن (الفظة عن معنى اللفظ أمر خفي) فلا تناط الأحكام على قصد المعنى (فأقيم بغير اللوغ بقاءه) أي القصد
 لأنه مظنة القصد وإذا كانت المظنة موجودة لا ينتفي الحكم وإن كانت الحكمة متغية (بخلاف النوم) فإن غير اللوغ منتف

ويجوز لنا ودون هذا اللفظ لأمعنه له وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى لنا ولا فهو يادة تكلف أحدته بعض الحديثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالاجازة فيجب العمل به خلا فالبعض أهل الظاهر لان المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف وقوله هذا الكلام مسموع فأروعه في التعريف كقراءته والقراء عليه وقولهم أنه قادر على أن يحدث به فهو كذلك لكن أي حاجة اليه ولزم أن لا يسمع القراء عليه لانه قادر على القراء بنفسه ويجب أن لا يروى في حجة الشيخ لانه قادر على الرجوع الى الاصل كافي الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية « الخالصة الاعتدال على الخط بان يروي مكتوباً بخطه ان سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروي عنه لان روايته شهده عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط فلان أنه خط فلان كان الخط أيضاً قد يشبه الخط أما اذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله في الجالس لرواية الحديث أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح الضاري مثلاً فلا يروي عنه حديثاً فليس له أن يروي عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقتداً فعله ان يسأل المجتهد وان كان مجتهداً فقال قول لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يعملون بحرف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة تعاقب الصحف بعضها دون أن يسمعه كل واحد منهم فان ذلك يفسد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروي الاما يعلم سماعه أو لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا العمل مسائل (مسئلة) اذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا فيجوز أن يقول سمعت الزهري ولأن يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز الا عن علم فلهذا معهم من غيره فهو ممكن سمع افراداً لم يعلم أن المقر زيدا وعمرو فلا يجوز أن يشهد على زيد بل يقول لسمع ما نعت حديث من شيخ وفيه ساديت واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية تسمى من الاحاديث عنه اذا لم

فيه ثم لا ينبغي أن هذا انما يتم لو كان المدي وقوعه قضاء لان المقصد امر محقق فلا بد من اعتبار المنة وأما التفسير العليم يعلم المقصد وليس هناك دليل على اعتبار المنة والغاء الحكمة وسبب ما يشدركن هذا ومنها الاكرام وهو ان كان عارضا على الاهلية مكسباً لكنه من الغير (مسئلة) الاكرام عليه وهو بما يقوت النفس والعضو ان لم يفعل الفعل المذكر عليه (وغیره) وهو الاكرام بغير ما يقوت النفس والعضو (شعره) أي غير الجبني (كالخمس والشرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المذكر عليه بنقضه مطلقاً قال جماعة) يمنع الاكرام التكليف (في الملبس) منه (دون غيره وقالت المدعية يمنع) الاكرام التكليف في الملبس بعين المكره عليه وينع (في غيره في عين المكره عليه دون بنقضه) أي لا يمنع في نقض المكره عليه (الثان الفعل) المكره عليه وكذا ما ذكره (ممكن) في ذاته كما كان قبل أيضاً والفعل ممكن عليه (كشرب لا يمكن) (و) امثال (أنه يختار أخف المكرهين) من الفعل وما عده به فان رأى الفعل أخف مما عده به يختاره وان رأى ما عده به أشرف منه اختار فالفعل قادر فيجب التكليف (ولا قد يفترض ما كره عليه) والافتراض فرض من التكليف (كالأكرام الفلاني على شرب الخمر) فانه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيما نمتدركه) قد (بحرم) ما كره عليه (كمقتضى قتل مسلم طلباً) أي كالأكرام أي قتل مسلم طلباً فانه لا يجزى بحال (فبوجوبه الترتل) لانه وجد النافي الى الحرام فكيف النفس عنه (كمقتضى اجراء كلمة الكفر) أي كما يترجى في الاكرام على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأنه هو ان فعل وان كان حراماً لانه يعمل به معاملة المباح كما قد مر وياتي في صورة الاكرام على القتل بفعل الحرام (وقال الفضلون) بين الملبس وغيره (المكره عليه واجب الوقوع) لان المكره على الفعل الى الفعل (وضده منع) وقوعه (والتكليف به ما محال فقلنا) لان الملبس واجب عليه واجب بالذات وضده منع فبذلك بل الوجوب فيه وكذا الاستناع قد يكونان بالشرع كقتل النفس وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العقل من شاء أن يحتار ما يراه أشرف (والايجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا شأن في الاختيار) فالفاعل (بل هو مسموع) بكتاب الفعل والتكليف (لا موجب فمأثله) فانه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكره عليه (اذا أكره على المأمورة فلا تباين به ادعى الاكرام لاداعي

حدثت الاوهم أن يكون هو الذي يسمعه ولو غلب على ظنه في حديثه أنه سمع من الزهري لم تجز الرواية بقلبة الظن
وقال قوم يجوز لأن الاعتقاد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعد لأن الاعتقاد في الشبهة على غلبة الظن ولكن في حق
الحاكم فإنه لا يصدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لأن تكليفه أن لا يتعدى إلى العلويين فبما يمكن فيه الشاهد
يمكن وتكليف الحاكم أن لا يتحقق الشاهد بحال وكذلك الراوي لا يسبيل له أن يعرفه فصدق الشيخ ولكن في طريق الحاكم
معرفته لا بأساع فإذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فلو اختلف عصره لم يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له إلى تحقق ذلك ولا يتحقق من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمع من الزهري
أنه سمع هذا الحديث من غيره أو وافي كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لأنه مرسل لا يدرى من أين يرويه
وإنما يلزم العمل إذا كان مستنده حتى يتفرق في حله وعدائه والله أعلم **(مسئلة)** إذا أنكر الشيخ الحديث أنكاراً جازحاً
قاطع بكذب الراوي ولم يجله لم يصبر الراوي بحججه والآن الجرح بما لا يثبت بقوله واحد ولا مذهب كذب فيه كان شعبة مكذب
له وهما عدلان فهما كيتبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما إذا أنكر أنكاراً متوقفاً قال ليست أذكره فيقول الخبر لأن
الراوي يأنزه عنه سمعه منه وهو ليس بقاطع شك فيه وهما عدلان فصدقهما إذا يمكن وهذا الكرخي الذي أنكره الشيخ
الحديث بطول الحديث يروى عليه أطراح خبر الزهري أي امرأة أنكرت بغير إذن ولها واستدل بأنه الأصل ولا تكليس الشيخ
أن عمل بالمدني والراوي فرعه فكيف يعمل به قلنا الشيخ أن يعمل به إذا روى العدل له عنه فان بقي شك في مدعيه روى العدل
فليس له العمل به وعلى الراوي العمل إذا قطع به سمع وعلى غيره العمل جعابين يصدقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول
الشاهد المبرز الظاهر العدل لا يحرم على الشاهد ويجب على العاقل العمل بشفقة الجتهاد وان تغير جهته إذا لم يعلم تغير جهته
والجتهاد لا يعمل به بعد التغير لأنه عليه فعل كل واحد على حسب علمه وقد ذهب إلى العمل به مالك والشافعي وجهاً من التمكن
وهذا لأن التسان غالب على الإنسان وأى حديث يحفظ في حقه جميع ما روى في عمره فصار كمثل الشيخ في ذلك الحديث

الشرع فلا اخلاص (فلا يثاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليفه) لا تنتهه القاطبة (بغلافها إذا لم ينقض
المكر عليه) وكلفه (فأما بلغ في اجتهاد الشريعة) حيث صير على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد عرفت ثم خصه
التكليف بصد للمكر عليه و (صحة التكليف بالصدق في المقدور) أي كونه مقدوراً (والقدرة على الشيء قد هي
ضمن) فالقدرة على الصدق قد هي من الصدق الذي هو عين المكر عليه فصار المكر عليه مقدوراً ولا مقدور يصح التكليف بهذا
ولعله غير وافي فان انصهر المانع من صحة التكليف انتفاء الصدق حتى يرد ما ورد بل أحدث ملحقاً آخر وهو انتفاء
فائدة التكليف وهو الامتناع من صفة التكليف انتفاء الصدق حتى يرد ما ورد بل أحدث ملحقاً آخر وهو انتفاء
عليه الذي لا كراهة لما كان الذي بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل إلا إذا كان الشرع والعمل بالنسبة والعمل هو الله
تخليق فمثل فهو الاقبح والقبول والتفصيل في الاكرام ان الناطقة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكر في الفعل
أو يمكن الاول هو الاول بل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهو اخبارات وألنا آت فلا أخبارات لا تصيد الحكم في كلا
نوعيه لأن الحقيقة فيها اعتبار الحمى عنمو الا كراهية تطلع على أنه لم يقصد المطابقة والاشارة أما أن لا تقبل الفسخ
كالمثلون والاعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه العمل في نفسه لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الا كراهية لا مللها يؤثر العمل مع أنه لا اختيار
للمحكم فيه فالأولى أن لا يؤثر الا كراهية أن فيه اختيار أنه انما كراهية بافشاء الطلاق لا يجوز التلطف بكلمة الطلاق وهو
قد قصد المكر عليه باقائه نفسه وبذنه فتأمل فيه فانه على تأمل وأما أن تقبل الفسخ كالبصع والاعتاق ونحوهما فهي قصد
والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكر في نظر ان كان جاعلاً له فيعمل الا كراهية لا مللها لا يؤثر العمل في جناية
في الا كراهية قتل المجرم المصدق له وان كان يصح جعله آلة لأنه يصير يعمل الا كراهية لا مللها لا يؤثر العمل في جناية
على احرامه من احرام القاتل وكان الا كراهية الجناية على احرام المكر في نفسه يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وإنما يجب الجزاء
على المكره لأنه جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد كما إذا كراهية تسليم البصع بعد الا كراهية البيع فإنه لو جعل
الفعل لا يمكن العمل للمكره فيصير تسليم البصع ويجعل الا كراهية لا غير فيقتصر عليه وعلى ملكه كراهية تسليم البصع

أوفي إعراب في الحديث فان ذلك لم يطل الحديث فكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة الثقة مقبول عند الجاهل سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقل فكذلك اذا انفرد بزيادة لان العدل لانهم بما يمكن فان قيل بعد انفرادهم بالحفظ مع اصنافه الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان مكنوا وهو قاطع بالجماع والآخر من قاطعوا بالنفي فاهل الرسول صلى الله عليه وسلم كرمي مجلسين فثبت كراهية بزيادة لم يحضر الا الواحد أو كرمي مجلس واحد في الزيادة في إحدى الكرسيين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون رواية النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام واشترى كواقي الحضور ونسوا الزيادة إلا إحداهم وأما في أثناء الحديث سبب شاغل مدحش فغفل به العص من الأصناف فصحت بحفظ الزيادة المقبل على الأصناف أو من بعض السامعين شاغل عن الزيادة أو عرض له من غير وجوب قيامه قبل التمام فإذا احتل ذلك فلا يكذب العدل ما نكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممتعة عند أكثر من نقل الحديث بالمعنى ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يلق المذكر بالمرئول قطعا بغير معناه وأما اذا تعلق كسر الطاعة بالعبادة أو ركها أو ما به التمام فقل البعض يحرف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا بغير فهو جائز ولكن بشرط أن لا يطرق اليه سوء الظن بالمتهم فإذا علم أنه منهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل واقع الخطب وقائق الانفاط أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والآخر والعالم بالتمام فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهر الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما رآه في يساويه في المعنى كما يبدل القوم بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالحظر بالخير وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا تطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بغير استدلال يختلف فيه الناظرين ويدل على جواز ذلك العالم الاجماع على جواز شرح الشريعة للجهل بلسانهم فإذا جاز

الاول فتمامه موضع اشتد تأمل وان كان جعله آية لا يغير محل الا كراهية نسب الى المكرم ولو لم يزمه العهد ويحتمل الفاعل آية كذا اذا كره على قتل انسان مسلم فالقصص على المبيح دون القاتل وكذا اذا كره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه... والتلف وكذا كراهية على الاعتاق فله من حيث يصدر منه إنشاء التصرف لا يصح جعله آية لان ذلك أحدان يعنى بعد غيره ومن حيث انه من قبل لالتلاف ويصح جعله آية فغسل آية ويحب الضمان على المبيح وعلى هذا فاقص وعند الشافعي وجه الله الا كراهية ضمان على الحق وعلى الباطل فان كان على الحق كما كراهه الحري على الايمان وكراهه الدائن المدون على البيع فلا يترفعو يثبت ما كره عليه وان كان على الباطل فينتظر ان كان بيع الفعل المكره عليه فلا يثبت ما كره عليه ان وجد نفذ اذ على المبيح كافي الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل فالصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان وانشاءه قابلا للفسخ أو لا فان الا كراهية قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمة عليه كالا كراهية القتل يقتض من القاتل وانما يقتض من المبيح لانه مسبب فصار كانه قتله الانسان وكراهه الرجل على الزنا فبعد الزنا عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فلا كراهة ان كان على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالسنة وانحرى جرحي الفعل وبأثم بالترك وان كان لا يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضا بل بقي حراما كما كان قبل الا كراهية بآثم بالفعل ويخرج على الترك كالا كراهية القتل أو الزنا للرجل وان كان لا يبيع لكن عومله بمعاملة المباح فهو جرحي الترك وبأثم بالفعل كالا كراهية اجراء كلمة الكفر على الانسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الاطراق في الشهر المبارك أو الحنطة على الاحرام أو كراهية الزنا ونحو ذلك والا كراهية اتلاف مال المسلم فهو أيضا قاطع على الحرمة وعومله بمعاملة المباح لكن قال الامام مجاهد رحمه الله ان رجلا من بني أمية بالانلاف وان صبر كان شهيدا أو ما جورا هذا كله في المعنى وأما في غير المعنى فقامت بينه هذا ولما كانت مسائل الا كراهية لسائر العوارض مبنية على انتفاء الحري في الدين أو رد مسئلة عقوب الا كراهية فخللة بين العوارض فقال (مسئلة) لا حرج في الشرع (عقلا) كما عند العقلة (أو شرعا) كما عندنا (وغير) أي الحرج كأي (مشكل) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتبره (فهذا) أي فلا جلال انه

إبدال العربية بجمجمة ترادفها فلا يجوز عربة بعربة ترادفها وتساويها أولى وكذلك كان سقر رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يلقونهم وأمره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أن يشهد على شهادته بلفظ آخر وهذا لأنهم لم يأتوا في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإصالة إلى الخلق وليس ذلك كالشهادة والتكبير وما أتت به باللفظ فإن قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمع فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الحق لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما اختلف الناس فيه من اللفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وإن أمكن أن تكون جميع اللفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فله روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى رب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقه وكذلك الخطب المصنوعة والوفائع المصنوعة وأما العجوبة رضى الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجمهور ومردود عند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعاصره وأقال من لم يعاصره بأهريرة قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر كشيء لم يعد له وبني مجهولاً عندنا لم ينقله فإذا لم يسمه لم يجله أتم فن لا يعرف عنه كيف تعرف عدائه فإن قيل رواية العدل عنه تعدل فالجواب من وجهين الأول أننا لنسمي فإن العدل قري وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أوجزه وقد راى به روى عن أئمة لا نعلم عنه غيره وروى غيره وأما الثاني فأنه لو كان السكوت عن الجرح تعدل لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولو جرح أن يكون الراوي إذا جرح من روى عنه مكنياً بنفسه ولأن شهادة الفرع ليس تعدل بالأصل ما لم يصرح واقتراح الرواية والشهادة في بعض التعديلات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كما لو جرح فرقا في منع قبول رواية المجرور والمجهول وإذا لم يجز أن يقال بالشهادة العدل الأعلى شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ولو جرح فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى ينظر في حالهما فإن قيل الضعفة كاذبة في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا حرج في الدين (المبحث الثاني) من الأحكام (على الصي العاقل) لقصور البدن ولقصوره وقصور العقل (ولاعلى الممتنع البالغ) لقصور العقل (خلافاً للأبي زيد) الإمام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أدائها بالضرورة (و) لأجل أن لا حرج في الدين (المبحث فضاء الصلاة في الحضي والنفس دون الصوم) فإنه يجب قضاءه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في العيصين وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى لأن الشهادة لا يتخلو من الحضي وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثر في قضاءها حرج عظيم (و) لأجل ذلك (شُرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (قاعدة ومطعمها) لما روى البيهقي والزائر عن جابر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد من يضافر آه يصلي على وسادة فأخذها فرفى بها فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه فرفى به وقال صل على الأرض إن استطعت والأفام أجداء وأجعل سجودك أخض من ركوعك (و) لأجل ذلك (اتفق الأئمة في الخطب الجهاد) وقد ثبت بأجاء قاطع معارض بأجاء صحاح وقد وما الله تعالى الله بقوله لا كذب من الله سبحانه لمسكناً أخذتم عذاب عظيم أي لا ولسن الكتاب بأن لا مؤاخذه في الخطأ في الاجتهاد لمسكناً العذاب في أخذ الله أوا الله أعلم بمراده (و) لذلك اتفق الأئمة (في النسيان) لما روى ثمان قبل (و) لذلك (اتفق أكل الصائم ناسياً) فلا ينقض الصوم ولا تأم أيضاً لما روى الشيطان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل وشرب فليزيم صومه فائتمام طعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لأنه مظنة المشقة (فشُرعت الصلاة (الرابعة ركعتين) لمسار (و) شُرعت فيه (سبع خلف ثلاثة أيام) وليلها والاحاديث في ذلك مشهورة تنقضه كإعن أمر المؤمنين على رضى الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر ثلاثة أيام ولياليها ويوما ولياليتها (و) لذلك من عدم الحرج في الدين (ثبتت الرخصة) للسافر (بالشروع) في السفر (قبل تحققه) والقاسم يقتضى أن لا يخص إلا بعد تحقق السفر بالبروج ثلاثة أيام لأن النبي لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع والحرج والدليل عليه التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل تمام (المبعدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل فلنا هذا انما هو جرح فراق في رواية الجرح والفرس مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم المنفعة جرح العادة بها في الكتبة فانهم استقلوا أن يكتبوا عند كل اسم روى عن فلان بما علمه وشهو على القرطاس والوقت أن يضبط عوده فوجروا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم صريح لفظه أو عاينه أنه روى السماع فان لم يرد السماع فهو مسترد بين السند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أن السند لا يحد لأن الرواية تعدل في تعدد المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فلو صرح بأنه سمعه من عدل فقلنا بل يزم قوله وان سلم قول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عنه ولا يعرف بغيره أما من لم نعرف عنه فقلنا لو ذكره لعرفناه بغيره لم نطلع عليه المعتدل وانما يكتفي في كل مكلف بشعر يفرغ عنه عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم بغيره ما لم يعرفه بعينه ومثل هذه العلة لم يقبل تعدل شاهد الفرع مطلقا ما لم يعرف الأصل ولم بعينه فاعلم الحاكيم بعرفه بغيره وعداؤه وغيره استحوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل أنه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الأربعة أحاديث صغر سنه وصرح بذلك في حديثه بالرواية النبوية وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى روى جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح خبثا في رمضان فلا صومه وقال ما ألقاه بأرب الكعبة ولكن محمد صلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل محدث تكلم به معناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قالوا الضحى أذلت حديثي فلان عن عبد الله فهو حديثي وأذلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الأول أن هذا صحيح وبديل على قبول بعضهم المرسل والمستثناة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها إجماع أصلا وفيه ما يدل على أن الجملة لم يمشوا لمراسيل وذلك باحتمال

(صح) كونه مقبيا (ولزم) عليه (أحكام الأقامة) من الإخذ بالعزعة (ولو) كان (في المفازة) مع أهل البيت محلا للأقامة (لأنه رفع لها) أي لخصه فان سبها الذي هو السفر لم يقرر فبما أفتية السفر بصير ما علم من آيات سبها فلا تمتع المفازة فانها لا تمتع لا لبس الأقامة دون بقائها (وبعدا) أي بعدمه السفر (لا) تصح الأقامة (الأفيا يصح فيه) من العمران (لأنه رفع) للسفر (بعدمه حقيقة) وتجديد أقامة فلا يدين موضع يصلح لا لبسها هذا وأما العوارض السماوية فمنها السرفاهة اذا لم يبلغ حد التميز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لا لجبر التلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤيدها الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركته وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته بذلك وأما الباقي فحديث التمييز فيجب عليه أداء الأيمان عند الامام علم الهدى الشيخ أي منصور المازدي وسائر مشايخ العراق ويصح إجماعه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير زوم ويجب الغرامات والمؤنات وينفع عنه الجزية وينتونه الحرة الكافة لاسلامه والمؤنات لا تدرأه لئلا يسب لاجل الجزاء بل الاختلاف الذي مفسد للشكاح ويعرض الاسلام على الميؤ عند اسلام زوجته دون غير الميزيل يؤخر ويصير غير الميز من مؤنات جلاله الا بوزن أو الدار وكذا يصح من تاديبها داهها ولحقهم ما مع في دار الحرب وكذا الميزا لاكت تابع لاحد هدايون المظهر للاسلام والكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القابل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضائها وحده القلة في حق الصلاة ما لم يتبدوا ما عليه لانه منقطة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتدال الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة الحج المحلول وعن أبي يوسف الاكراه لا كراه ولا كثير منه مثل الصغر الذي يعرض على أو به الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبدا ولا يبيع أحدا ولا يحكم برده برده أو به والعته مثل الصباغ التبييض فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي الضرر ينقل عن التفرع أنه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاحتضار وقت الحاجة فهو عذر في حق الإثم مطلقا وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع عدم ذكر فلا عذر كما في النسيان في الصلاة فلهيها مذكورة وصيد المحرم ناسيا اذا الاحرام مذكروا لم يكن هنالك مذكر يكون عذرا كالأكل

عاص وابن عمر وأبا هريرة جلاله قد رويهم لانسلف في عدالتهم ولكن فكشف عن الراوي فلن يقبل قبل بعضهم وسكت
 الآخرون فكان اجابا قلنا لانهم ثبتوا الاجماع بسكويتهم لاسيما في عمل الاجتهاد بل لعله سكت مضمر لانكار أو امتحان
 فيه والجواب الثاني أن من المنكرين للرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أشاف
 اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بشيول مرسله والمختار على قياس رد الرسل
 أن التابعي والصحابي اذا عارض بصرح خبره أو وافقته أنه لا يروي إلا عن صحابي قبل مرسله وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد
 يروون عن غير الصحابي من الاغراب الذين لا عصمة لهم وانما ثبتت لاعتدال أهل الجمعة قال الزهري بعد الارسال حدثني به
 رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حديثه به بعض الحرس (مسئلة) خبر الواحد فيما
 تعبى السواي مقبول خلافا للكرخي وبعض اصحاب الرأي لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه يمكن وجب تصديقه فس
 الذي كماله نقله العدل وصدقه فيه يمكن فانا لا نقطع بكذب ناقه بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما نحصل العادة فيه أن
 لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وجيود واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كقتل أو زلة أو
 انقضاء كوكب عظيم وغيرهم من الهائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جمع ذلك ويستعمل انكساره وكذلك القرآن
 لا يقبل خبر الواحد علمنا بأنه صلى الله عليه وسلم بعد با شاعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته
 ونقله لأنه أصل الدين والمنفرد بروا يسوءه وآية كاذب قطعها فاما ما تعبى البواي فلا يقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل لم
 تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السيلين لما كان الانسان لا ينفذ عنه في اليوم والله امر او كانت
 الطهارة تنتقض فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع حكمه ويناحيه الأحاد إذ يردى الى اخفاء الشرع وإلى
 أن تعطى صلاة السادوم ولا يشعرون فخصب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك من الذي كرمها بكثر وقوعه
 فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولا بالوزر وحكم القصد والخطامة والقهقهة وجوب الفس من غسل الميت وافراده

في شهر رمضان لنسبا وسلام المحلى في القعدة الاولى لنسبا وترك التسمية عند الذبح نسبا ومنها النزم وهو شتر تعرض
 للانسان مع بقاء العقل وجوب الهز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختيارا ولما يمكن التائم
 فاعلم الضباب آخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الامم وأما في حق الحكم فيصيب الغلمان في حقوق الصادق فيضمان مال تلف
 بانقلاب التائم وكذا دابة انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضا حتى لا يصح طلاقه وعقابه ويصع وغير ذلك ولا وصف
 كلامه بغيراً وأنشاء بل كالجان الحيوانات فلا تعتبر أفعاله في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام غفر الاسلام
 ولا تغدب بغيره في الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسد ان لعدم فرق النص وعن الامام الهام يفسد الوضوء دون
 الصلاة كسائر الاحداث فيتمنا ويبنى وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي التصريح هو الاقرب عندى لان نقص
 الوضوء يكون حاجته ولا جناية فيبقى مجرد كلام فتفسد به الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالمسألة ثم
 النزم تسترعى منه الاعضاء وهو سب نلر جئى وإذا جعل الشرع الموجب الاسترخاء من عند ثاقامة السب مقام السب بدون
 غيره الا ان شام عنه ولا شام قبله كالزبول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدنا ومنها الانجاء وهو آفة تصير بها العقل في
 كلال وتتعطل بها القوي المدر كجعل قلله كالنوم في عدم توجه الخطاب وجوب القضاء من غير فرق إلا أنه لما كان فوقة
 في ارها الاعضاء جعل حدنا في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى فيه والكثير من منع وجوب الصلاة كالجنون دون
 غيرها لندرة الانجاء شها أوسنة هذا ومنها الخبز والنفسا وهما لا يمتنعان التكاليف إلا الله لا يصح معهن العبادات التي
 شرط لادائها الطهارة فأخبر عنهم ما خطب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهم الخطاب بالصلاة وطواف الوداع
 الجرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة له اما وجوب الاداء اما وجوب القضاء وقد
 اتفقا ومنها الرق وهو غير شرعى مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرها وهذا العجز غير متميز فلا يصح أن يقال شهادة نصفه
 مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذلك العتق وهو القوة الشرعية الشافية لهذا العجز غير متميز وعلى هذا فلا يضرنا
 الاعتان لان العتق مطاوعه فلو جاز لم يجر ثمنه وقال الامام التصرف الصادر من السبق الاعتان ازالة الملك ولما كان الملك

الاقامة وتشيتها وكل ذلك عاتبه البلى وقد أتتوها بغير الواحد فان زعموا أن عوم البلى فيها كعومها في الاحداث فنقول فليس عوم البلى في المس والمس كعومها في خروج الاحداث فقد عصى على الانسان مدة لا يس ولا يس ذلك كرا لا في حالة لا تدل كالا يقتصد ولا يلجم الا حسانا فلا فرق والجواب الثاني وهو الحق أن القصد والحاجة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه بكثرة كذا في حكمه حتى يؤدى الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الاكثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا ان الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى غير الواحد في البعض كما حوز به ردهم الى القياس في قاعدة الرابا وكان يسجل عليه أن يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكمل بالمكمل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيصور أن يكون ما تعبه البلى من جهة ما تقتضى مصلحة الخلق أن رد ذواته الى غير الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيصير قسدا وهو ليس عليه الاشاعة عوم الحاجة أو يردوا بل على العبد التكليف من الله والافلا يحتاج اليه كثير كالفصد والحاجة كما يحتاج اليه الاكثر كونه شرعا لا ينبغي أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طمأنينة شاطبا لجواز عقله فلا ضابط بل لله تعالى ان يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فأتينا بصل من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السعدان وجدناها أربعة اقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه عني بالمصلحة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككتفي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والجمعة واشاعته اشاعة اشترك في معرفته العام الخاص الثالث اصول العبادات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فان ذلك اضافت نواريل كاطلاق والعناق والاستيلاء والتدبير والكتابة فان هذا أو أثر عدا أهل العلم وقامت به الحاجة القاطعة اما بالتواتر واما بقلل الاحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم وأطاعة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما قصد الصلاة والعبادات ويقض الطهارة من المس والمس والقي وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

معتبرنا كانت الاشارة ايضا مختصة وليس بنفس الاعتناق سيما الحق حتى يلزم من وجوده وسود به بل اعتناق الكل موجب الحق كالمؤمن ومختصة وسبب زوال الحديث غير مختصة فارق في معنى البعض كامل فهو كالكتاب عند من عدها ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا جعل له نكاح انتنم ويكون طلاق الامة تطلقن وعدتها حشيتن بالنس التي رواه الدارقطني طلاق الامة تطلقن وعدتها حشيتان ويكون قسمها نصف قسم الحررة ويكون حلها قبل الحررة ومنفردون بعد ما عدها وكذا ينصف الحدود فخذ المدين نصف حد الحر لان الفرم بالقلم وارق منع مالكية المال لانه معلول نفسه ذليل مهان فكيف يكون ما انك اخلاف مالكية النفس فانها تبق على أصل الحرية فتصم آثار بره بالحدود والقصاص والسرقة هالكوا فأتينا في المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع وبذل المال وعند أبي يوسف يقطع ولا رقة وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بعدا وقصاص وكذا اعلم هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب عليه الحال في الذمة والرقبة في ملك المولى واذا الاعل طلاق امراته وكذا اعلم نفسه فلا يملك السيدته ولا تلاف عزم من اعضائه ولا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فاما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا منع مالكية النافع بل النافع كلها السيد الاما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للجمعة والعددين والجمعة لا ياذن السيد وكذا لا يذول لا يخرج له الا بانه واذا نذر الشرع عند الغير العام وانما يصح امانه ما ذولا له مال الغنية فينفذ عليه باذات وعلى غير ما تتبع والرق منع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاء ولا حكوته وكذا امانه والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمة شي الا بضمه بالية رقبته اليه فلا يجب اقراره الى مال في الحال الا في المأذون للضرورة ويجب العرامات لاجل الجنايات في الذمة فتؤدى فذاع رقبته الا ان يذى المولى وكذا اتباع رقة المأذون فيما بقى من الدين بعد الادامن الكسب ولم يكن له كسب ولا يجوز تبرأته من كسبه لانه ملك المولى والذاتين ولا تقبل هديته الا اليسير بالنس ولا يجوز له التبرى من امانه وان كان مكاتباً (مسألة) العبد أهل التصرف في ما لا يذعن خلافاً لغيره) رحمه الله فانه عند من أهل الهاموا امانه التصرف في ما لا يذعن خلافاً من السيد (لأنهم) أي سلك التصرف وملك السيد انما يكونان (بأهلية التكلم) وحسنه (والذمة) وهي كون الانسان حلالاً

ومنه ما نقله الأحاد ويجوز أن يكون مما تعبه السليوي فانتقله الأحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما أنشأه كان يجوز أن لا يثبت فيه بالاشاعة وما ذكره الى الاحاد كان يجوز أن يتعديب بالاشاعة لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعديب وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الاخبار والله أعلم

(الاصل الثالث من اصول الادلة الاجماع وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات كونه حجة على منكره) ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولاً وبيان تصوره ثانياً وبيان امكان الاطلاع عليه ثالثاً وبيان الدليل على كونه حجة رابعاً أما تفهيم لفظ الاجماع فاعلم ان معنى به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ومعناها في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مستلزم بينهما أن أجمع وصمم العزم على أمضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى ولا يتناقض في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكره وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت بحجة وان كان قول واحد وهو على خلاف الحق والعرف لكنه سواء على مذهبه اذا لم يجر الاجماع حجة وتوابعه بالانساج محرم مخالفة الاجماع فقال هرقل قول قامت بحجة أما الثاني وهو تصوره فليل تصور وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة في أن الصلوات خمس وان موهر رمضان واجب وكيف يتصور في الامنة كلهم متعبدون بتابع النصوص والادلة القاطعة ومعرضون العقاب بخلافها فكيف لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب يلتزموا في الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاة النار فالتفريق بين الامنة مع كثرة ما واخلاف دواعيها في الاعادة في الحق والعناد فيه كيف تنفك أراؤها فذلك الحال منها كما تفعلهم على كل الزمان يستدل في يوم واحد قلنا لا صار في جميعهم الى ثبوت الزمان لا يستلزم في جميعهم بل على الاعتراف بالحق كفى وقد تفهموا طابق اليهود مع كثرة تم على الباطل فلم لا يتصور اتفاق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الانبياء والدواعي والصورات

لان مخاطب الاحكام (والا لرب) أي أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يختل بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملازمة للعقل الثاني) ولو لم يكن كلامه معتبراً لكان عقده محتملاً لتغير روايته بل يصير كالغشوش (والثانية) أي الامة انما تكون (بأهلية الاعجاب عليه والاستيعاب له والتعصفاً ما يطلب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالى) من الصلوة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يفتقر به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويضع اقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفسه على السيد واذا قد ثبت أهلية التكلم المعبر والتمتع بالصحة صار أهلاً للملك التصرف وسأله اليد (واذا انظر) عن التصرف (الحق المولى) في رقبته وفي منفعته وفي حوزة التصرف من غير ان يملك الرقبة هالك في الدين ولا يقدر على الاستعانة فاستغفره (فانه فلان الجبرور رفع المانع) عن صحة التصرف (لا اثبات الاهلية) كما هو من عدم الشك في وجهه الله الشافعية (قائلون) العبد (أهلاً للتصرف) في حق (لكان أهلاً لذلك) فيه (لان التصرف في سببه) فان الشيء يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيع بالتصرف واذا ايساخ في ملك غيره وجوب الذي يستمر بموجبه ومنه بالتصرف ايما استأجر الملك استأجر السبب (والا لزم ابطال اجماعاً) كالزوم بملكه فليس أهلاً للتصرف (واذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لملكه لان اليد انما تستخدم في الرقبة والتصرف ولذا استدلنا) لانتم للارادة من كون التصرف في ملك لا يمتنع انما كحق يجب الملاحظة انه (التصرف) فيه (المانع) وهو كون رقبته مملوكاً للسيد (لا لعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سبباً عن الملك زومه بل قد يفك السبب عن سببه اذا وجد هذا السبب بسبب آخر (دعوى تعدد الاسباب لاهلية التصرف) والحاصل منع الروم بين أهلية التصرف وأهلية الملك باءاء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبادءا سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون سبباً واذا لم يثبت الاستزاد بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله واذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً للتصرف واحده وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما تستخدم في الرقبة وقد عده أن حديث تعدد الاسباب لا يضر فان المقصود بيان الروم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل والمخاض هذا الحديث بعض المشايخ

ويستند الاجماع في اكثر خصوص متواتر في امور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيهم على منهج واحد نعم
هل يتصور الاجماع عن اجتماع ادقاس ذلك فيه كلام سيأتي ان شاء الله اما الثالث فهو تصور الاطلاق على الاجماع فقد
قال قوم لو تصور اجتماعهم في الذي يطلق عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفتنا ذلك معاشا ففهم ان كانوا اعددا
يكن لغايرهم وان لم يكن عرف مذهب قوم بالمسافة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا ان مذهب جميع اصحاب
الشافعي منع قتل المسلم بالزنى ويطلان النكاح بلا زنى ومذهب جميع النصاري التثليث ومذهب جميع المجوس التشنة فان
قبل مذهب اصحاب الشافعي والى حقيقة مسئة ندلي فائق واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن ان يعلم وكذلك
مذهب النصاري يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا ينجسون كيف يعلم قلنا قول أمة محمد صلى الله عليه وسلم
في امور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم ومعجمه ثم اذا انحصر اهل الحل والعقد كما يمكن ان يعلم
قول واحد يمكن ان يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل احدا منهم في أسر الكفار وبلاد الروم قلنا نجيب
مراجعة مذهب الايرانيين بكل مذهب غيرهم فكيف معرفة من شك في موافقة للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل
فلو عرف مذهب رعايرج عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد ان نقاد الاجماع فله يكون عصبية له ولا يتصور رجوع جميعهم اذا
يصير احدا لاجماع خطا وذلك متع بدليل السبع أما الرابع وهو اقامة الجملة على استحالة التلطاع في الامة وفيه الشان كله
وكونه حجة انما يعلم بكتاب او سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع وقد طمعوا في التلقي من الكتاب
والسنة والعقل واقتواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيامة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا امة
يهودون بنحويهم بعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه
الى الله ومفهوما ان ما اتفقتم فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهوما ان اتفقتم فهو

حسباً ويردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك الدين يستند على الرقة وعلى ما قررنا لا يوردها فافهم ثم اذا ثبت له ملك الدودون
ملك الرقة وهو اعلى من ملك الرقة فله المصروف من ملك الرقة وقد كان ملكه للنكاح بملكته فانقص من ملكه
الحر انقص ما يتقوى على ملكته وهو الامة ولا تنقص عن النصف كافي المرأة لان ملكته ليست نصف ملكة الحرب بل تزيد
ولا ينقص قدر الربع لان ملكته أكثر من ربع ملكة الحر فانقصا غير مقدار فتنصا بقدر نصاب السرقة فان له
اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقصات فانها لم تكن لاجل نقصان الملكية بل لنقصان الكرامة
وأما الامة فاعتبارا الملكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها ملكة لقال فقط دون النكاح وعلى هذا
التقدير لا ردما ورد صدر الشريعة أنه يلزم جئنا ان لا يتصف بشئ من النعم لاجل كون الملكية زائدة على النصف من
الحر فقدر ثم ورد من عند نفسه دللا آخر هو ان المعتبر فيه الملكية دون الامة فنتعريف الضمان قيمة الامة نقص عن
قيمة الحر لثلاث من جهة المساواة بين الحر والعبد فقدر فيه فله موضع تأمل (فرع ١) لافان المولى في نوع من
التصارة (كانه التصرف) في انواع التصارات (مطلقا) في جميع انواع الامة لان اذن فوت حصة في الخدمة وفي راة
رقيته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيعوز (وتثبت
يده على كسبه) لكونه في المانع قد زال بالاذن (كالكتاب) فله ذلك ككسبه يدا (وانما ملك) المولى (بهمودون)
مخالف الرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان ذلك بجرم) كان (بلا عوض فيكون كالمه) فصير رجوعه (بمخالفة
الكتابة) لانه اذا كان بلا عوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من الجبر ولا شافعي فهم
الخطاب وأهلية العبادات ولذا شافعي التكليف الامة لما كان نوعا من العبادات على حسب الملكية وأخر
ما لا قدره امة أو ما فيه حرج فهو سبب الموت وسبب الخلاف في المال ولا يخرج امر ارض عن التبرعات والتصرفات المشتملة
عليها في كل المال لحن القراء والثلاثين في الزينة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل

حق فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا لالة الظواهر وأقواها قوة تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين تولى ما تولى ونص له جهنم وباسمها مصيرا فان ذلك وجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا متعلق
به الثاني وقد اطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي زامنا الآية ليست نضافي
الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقابل الرسول ويشاقق ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشاققته ونصرة ودفع الأعداء
عنه تولى ما تولى فكله لم يكف بترك المشاققة تضم إليه مشاققة سبيل المؤمنين في نصرة والذب عنه والاعتقاد فيما أمر
وبنهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك
لقبل ولم يجعل ذلك رفعا لنص كل مفسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم (المسألة الثانية)
وهو الأقوى بالتسليم بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدلى على المقصود ولكن
ليس بالمتواتر ككتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطر في تقرير الدليل أن نقول بظواهر الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالافعال مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على لسان المروميين والثقات من الصلبة لعمري
وإن مسعودي أبي سعيد الخدري وأبو زر ما لم يروا في هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم شوقوه
صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمي على الضلالة ولم يكن الله يجمع أمي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمي على الضلالة
فأعطانيها ومن سر أن يسكن بحجوة الجنة فلنم بالجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وإن الشيطان مع الواحد وهو
من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع مع الجماعة ولا يسأل الله بشئ من شئ ولا يزال طال فغفمن أمي على الحق
ظاهرين لا يضرمهم من حالهم / وروى لا يضرمهم خلاف من حالهم إلا ما أصابهم من أذى ومن خرج من الجماعة فأقرن
الجماعة قديس بغير خلد ربعه الاسلام من عتقه ومن فارق الجماعة وما تفتت جاهلية وهذه الأخبار لا تلتظاها في الصلبة
والتابعين إلى زمانها هذا البريد فيها أحسن أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومحققها ولم يزل

القبه والنكاح جهر المثل لا عتق منه والشرع إذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصودا بأصنافها
من الإقراره والبيع معه ثم أنه نفع العقد والجمود عليه إن كانت قابلة للقسط والا فكلها حكم المعلق كاعتناق أحد
من التركة المسترفة بالدين أو قوته تر بدعي الثلث فله يفتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الأول والثاني على الثلث في الثاني هذا
ومنها الموت (مسئلة * الموت هادم لأساس التكليف) لانه غير كالمعين آتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من
دار الانسلا على دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت إلا ما كان متعلقا به من) لعل الأهلانة صفة عني غير هو فاعل لا يبقى
ولا يصح أن يكون استثناء مفرقا متصلا فله ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا به من أيضا ولا يصح أن يكون منقطعها أيضا
لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات ماله كانت أؤدية وأما المتعلق بعين وأما فلا يبقى
على ذمة أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذ من العين أو المال (كالودع والغصب) فان للودع والغصب منه أن
يأخذ كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غيرا كلن متعلقا (عمال تركه كالدون) فان الاثنين لهم أن يأخذوها
منه وعلى الورثة أن لا ينصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في ذلك الثلث (والتهنيز ويقدم)
على الديون والوصايا (بالاجماع) وإذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفالة لمعامله) من الدين (بعد الموت)
عند أبي حنيفة) إذا لم يترك وقاسن المال (لأنها) أميا الكفالة (ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة) فيجوز لادن مطالبة
أهله (ولا مطالبة) ههنا على الأصل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قول الأول أن الكفالة
ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة والأحوالها ضم الذمة إلى الذمة في الدين فلا يترتب هذا الاستدلال إلا إذا خرج القول الأول ومافى
الهداية الأول أصح دعوى من غير دليل ومافى بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملحة إليه
ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفالة فانه كان واجبا على الأصل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأما الذي سقط
عن صاحبه كوجوب قبول الإمامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها ويقام أحدهم بها سقطت عن الآخر من بل
حرم هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول فله يمكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة إلى الذمة

الاسم مجتمع بهائي أصول الدين وفروعه فان قيل فاجره الجملة ودعوى التوازي في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الاحاد لا يشيد العلم قلنا في تقرير وجه الجملة طريقان أحدهما ان ندعى العلم الشروري بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غظم شأن هذه الأمة واخبر عن عصمتها عن انبعاثها بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد انفسنا مضطرين الى العلم بصحة ما على وصحة ما على وقفة الشافعي وخطبة الجراح وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عاشقين من نساءه وتعتبه صحابته وثباته عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لوجود الظن باله ولا يجوز على المجموع وذلك شبه ما به علم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن يقتضي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الشروري الطريق الثاني ان لا ندعى علم الاضطراب بل علم الاستدلال من وجهين الاول ان هذه الاحاد لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يسكنون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر احد في خلافها وانكارا الى زمان النظام و يستعمل في مستقر العادة توافق الامم في اعصار مشترك على التسليم لما لم يمتدح في حجة بجمعة مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقول والاعتقاد بل ينقل كذب باخبار الآحاد عن خلاف مخالف واداء تردده الوجه الثاني ان الجنين بهذه الاخبار انبثوا بها لسلامة مقطوعه وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستعمل في العادة التسليم بنبر رفع به الكتاب المقطوع وما اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع على عاين مقطوع فليس معصوما حتى لا ينبغي منهج ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع بالجامع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الأمة الى زمان النظام فيقتضئ التسليم لهذا وجه الاستدلال وللتكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول ولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل اليها قلنا هذا ايضا تحيله العادة في الاجماع اعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشهر الخلاف في علم يندرس خلاف الصعبة فيدية الجنين ومستهلح المرام وحيد الشرب فكيف يندرس الخلف في أصل غظم بلزمه التذليل والتبديع لمن اخطأ

في الدين والدين قد سقط بالوثق فان ذمة الميت غير سالمة للاستغفال بالواجبات وادلائد في اللهمة فلا ضم فقدر فله لا رد عليه شيء الا ما تقر في مذهبهما (وعندهما تصحيح الكفالة عن الميت ولو لم يترك ما لا ولا كفى له) (وبه قالت الاممة الثلاثة لحدث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأبيعت فقال عليه دين قالوا نعم يشاران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (عما عني) يا رسول الله (فصلى عليه) رواء السبائي وفي صحيح البخاري عن سلمان الاكوع ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجندة لا يصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولأن الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولا ان الطالب في الآخر اجاعا) ولو لم يكن عليه من لم يطول (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه من فأى شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين قسم الكفالة وتوزن المطالبة لانه في علمنا بخلاف الاصيل (والجواب انه) أي قول أي قتادة (يجعل المدة) وفي الخبر يبر وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لما تم وقال جميع الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي ما لم الميت غير يرى فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره ينافي الكفالة اذا المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كاهري فوثب الكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أي كاهريه تأ كبد في العدة (و) أيضا يستعمل (أن يكون اقرا بكتابة سابقة وفيه ما فيه) اشار الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكتبه فأقوى لوقاه فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما وفي كونه من ان الورد كافي التقرير نظر لوجاز المبالغة في وفاة الورد كاهو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صريح في الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في الخبر من لزوم جهالة المكفول عنه فأنزل فيه (والجواب الاخرى به باعتبار الاسم) أي انهم عدم اتصال الحق الى المستحق (لا تقتصر الى بقائه الذمة) اذا لا يتم باعتبار عدم المثال بالاثبات بالواجب بالمراد من بقائه الذمة بقاها متوجه اليه بالمعالية والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنتا المديون عن ضمانه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وصحة التبرع) اتخاها (لبقاء الدين من جهة من) الدين (ه) وهو الدائن (فان السقوط بالوثق اضرورة

في نفسه وإثباته وكيف أشهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسرت بته وحق خلاف أكابر العصبة والثابتين هذا إما لاسم له عقل أصلاً السؤال الثاني فالواقعة استدلالهم بطريق على الإجماع ثم استدلالهم بالإجماع على صحة الخبر فبأنهم أجمعوا على الصحة فلهذا الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الألفه قلنا لا بل استدلالهم على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعتصام من المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي أنكار إثبات أصل قاطع يحكمه على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلى العادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع والعادة أصل يستفاد منها ما عرف فإن جهلهم بطلان دعوى معارضة القرآن وإنداسها وبها جهلهم بطلان دعوى نص الإمامة وإيجاب صلاة النجوى وصوم شوال وإن ذلك لو كان لاستعمال في العادة السكون عنه السؤال الثالث قالوا بهم تشكرون على من يقول لهم أنهم أثبتوا الإجماع لاجتهاد الأخبار بل دليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الأخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهدس من يفارق الجماعة ومخالفتها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مستند تظهروا ونشر قلة منقلع عنكم أيضاً بل أثبت السؤال الرابع قولهم لم أعلت العصبة صحة هذه الأخبار لم يذكرنا طريق صحتها الثابتين حتى كان ينقطع الارتباب ويشاركونهم في العلم قلنا إنهم علوا أمرهم عليه السلام عصمة هذه الأمة بجميع عرائش وأمارات وتكررات الناطق وأسباب دللت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة وتلك القرآن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حوكتها لتطرق إلى أحاديث احتملت ما كتفوا يعلم الثابتين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة في كانت المادة في حق الثابتين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الأولى قوله صلى الله عليه وسلم لا تتبع حتى تأتي على صلاة ينبي عن الكفر والبدعة ففعله أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ يتوارون مع فالحطاط عام يمكن جملة على الكفر قلنا الضلال في وضع السان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام فعلتها أذا واثب

فوت المحل) لانه وصل حتى الدائن (فظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة الملتب وإذا يؤدى في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير بها المالاداة والكفالة تعقد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا الخطأ بجهة قصور في المدون بصدقه وأما الدائن فله المطالبة كما كان أن يخلف ولصحة التبرع يكفي بهذا القدر من الشغل ويقاه حق الدائن فلا رد أن الدين أمر نبي بين الدائن والمدون فلا معنى لوجود من جهة أحد هادون إذا خاذل يعقل وجوده بدون أحد هادوا لا يخصص الأوضح أن صحة التبرع لسقوط الائتم لا بقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ القوية)

من لطيف الله سبحانه أحد ذات القنون الظاهر القنين فأنه يجمع سالم لغة أماغلى خلاف القياس نحو سون أو بناء على أن الناصر قيسه أن يجمع السالوان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (قها) أي من القنين (تتشبه غصون القنون) من العربية والفارسية والعنيدية ويحصل من أحد أنه عرض عن بعض من أفاد تماق الضمير واستفاد تماق ضمير آخر غير وكشيهما (أ) من الكيفية والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والمقابلة والمجاز والنظم والشرع غير ما فحدث فنون همة (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هـ ذمة النعمة لفظي ومن جهة أخرى أنحاء الشكر تظهر النعمة فالهت عن آخره عن من الشكر (وهو) أي النعمو والتذكير بغيبها بطريق (اللفظ الدال وضعاً وهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تشبه) وهما واحد (فإن) اللفظ المفرد لا يدل إلا على إجمالاً (الكل انما يتقبل به دورة وحدانية لا تفصيل فيها) للأجزاء (الأبعد التحصيل) أي بعد تحصيل الذهن ثلاث الصور فوقت فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صوراً لأجزاء الشئ فليست الأجزاء منفهمة بنفسها الأبعد التحصيل فليس التضمن مغاير المطابقة الأبعد التحصيل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من الخطئين يقال فصل فلان عن الطريق وصل سبي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وإن مسعودي أي وز يدعي مذهب النظام لا مهم ما تواتر على الحق وركم من أحاد عصمو عن الكفر حتى ما تواتر فأى خاصة للامة فدل أنه أراد ما يصمم عنه الأحاد من سوء وخطأ وكذب ويصمم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة التي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطيئ الذين أما في غير الذين من انشاء حرب وصلح وعبادة ببلدة العالم يقتضى العصمة لامة عنه أيضا ولكن ذلك مستكوك فيه وأمر الله من مقطوع بوجود العصمة فيه كما في حق التي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأبير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التاويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاما موجب العصمة عن كل خطأ ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطيئ من الشهادة في الآخرة أو ما وافق النص التواتر أو وافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا إذا ذهب من الامة إلى هذا التفصيل انعدام من العقل على تجويز الخطأ عليهم في شيء أدى على تجويزه في شيء آخر وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالحكم كون دليل ولم يكن تخصيص أو لم يكن تخصيص وقدم من خالف الجماعة وأمر بالوافقة فالولم يكن مافية العصمة مع كونه استعمال الانبياء إلا أن ثبت العصمة مطلقا به ثبت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة من البعض دون البعض فهذا ثبت لكل كافر فضلا عن المسلم انما من شخص يحظى في كل شيء بل كل انسان فإنه يصمم عن الخطأ في بعض الاشياء التاويل الثالث أن أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة بقله قولنا من أول الاسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يتبعون على خطا بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الأعصار كما به بعدة التي صلى الله عليه وسلم فهو حق إذا الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ما وافق زمانهم من الامة واجامع من بعدهم ليس اجامع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ما تواتر لم يصدق بعدهم إجماع وقلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك إذا لم يوافقوا قلنا لا يجوز أن راد الامة الجاهلين والأطفال والسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز أن راد به الميت والذي لم يخلق بعد بل الذي يصمم قوم يصور الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها محالة إلى الاجزاء تضمن كذا قال وفيه نظر ظاهر فافهم أن أرادوا بالاجامع الدول من القفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الأبعد التحصيل فلان لم أن اللفظ المفرد لا يدل إلا على هذا الاجال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المحوطة بطاوع واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل إلا على هذا الاجال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلائل فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فليصنعوا بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك) انما تعدد الصور عند انفعال المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكأنه موحد فكثير) فلا يحصل الكثير في ذهن الإبعاد التوحيد (ومن ههنا لاري لفظ) واحد موضوع (لضدين) وضع واحد وان جاز وضعه (لثنتين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والالزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدينين فله اختلاف المتألفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما صنع في البلغة الموضوعة للسواد والياض الضدين قال (وأما البلغة فتفاوت محل ارتفاع الضدية) ونحن انما ننفع وجود لفظ موضوع لضدين بمجاهاضندان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتعدين للدلائل (أن الصورة الواحدة هي وتخطيها أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة وتظهير) في تجويز التحصيل الى الحقائق (علم الباري علما) ايجابيا (بسيط) فانه عاين المكنات مع بساطته فيجوز التحصيل فيه (كما تنقضي في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبنى على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة والبدية تأتي عنه كيف ومن الحالات عقلنا أن بعد المتساين ان انتهى تفصيل المقام أن اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى بعلم الاشياء كها دفعة واحدة فمن غير تحديد وتعلق لا زلوا بدو منشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كان للمنشأ في الصورة الحالة فذاته كاشفة في انكشاف الاشياء مفصلة عند مفهومي كالصورة العلمية للاشياء كلها فوير على هؤلاء أن الاشياء متغيرة في العلم فلعلمها والتميز في الوجود واذا لا وجود فلا علم فلزم أن تكون الاشياء مجمعة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالأصل وتأمل كنهه معصمه

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعلوم والثبت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وندم من شذ عن الموافقة فإن كل المراد به ما ذكره فاعلمنا يتصور اتباع والمخالفة في القسمة لافي الدنيا فيعلم قطعاً أن المراد به إجماع عكس شرعه ومخالفته في الدنيا وذلك للموجودون في كل عصر أما إذا مات فينبغي أثر خلافه فإن مذهبه لا يموت بجموده وسأيت فيه كلام شاف أن شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والأخبار) أما الآيات فكل ما فيها يمنع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فإن لم يكن ذلك ممكنًا فكيف يتم وأعنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتد منكم عن دينه فهو كافر ولا تأتواكم أموالكم ينكمح بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا من ألبهم عن الاجتماع بل هي لا حاد وإن كان كل واحد على حبه داخل في التمسك وإن لم يلبس من شرط التمسك وقوع التمسك عنه ولا يجوز وقوعه فإن الله تعالى علم أن جميع العاصي لا تنفع منهم ومنهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن أشركت لأصلن عقلت وقال تكون من الجاهلين وقد علم أنه قد عصيه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الأخبار فقوله عليه السلام بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كبدا وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسو الكذب حتى أن الرجل يصف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي قلنا هذا وأمثلة يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الحال كيف ولا يخفى هذه الأخبار في الصحة والظهور بخبري الأحاديث التي تمسكنا بها

(المسألة الثالثة التمسك بالطريق المعنوي) وبالله أن العصاة إذا قضاوا بقبضه وزعموا أنهم قاطعون بها لا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع وإذا كثروا كثرة تنهت إلى حد التواتر فالعادة تخيل عليهم قصد الكذب وتخيل عليهم علم القاطع حتى لا يتنبهوا وحد منهم الحق في ذلك وإلى أن القاطع بغير دليل قاطع خطأ ففطمعهم في غير محل القطع محال في العادة فإن فضاوم اجتهاد وانفقوا

ولا ينفع القول بأن الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كاذب البعض منهم فإن عمله تعالى فعل سابق على المعلومات فلا بد من التمييز لها قبل وجودها أو لو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقول بأن تلك المعلومات موجودة في الصلح بصورة واحدة جارية وهي مخلوقة بالاجمال لا لها من الصفات هذا والله أشار المصنف بحال الكتاب وما في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي يمتد على الاختلال والاتحاد قطعاً فلا ريد عنه أن العلم الإجمالي مراحل من التحلل البسيط إلى صور كثيرة لأنه ليس معنى الاجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المصلحة إلى الكثيرة وإن نسبة تلك الصورة إلى الكثيرة نسبة الحدود إلى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم بل إنهم أن لا يكون الساري عالم على التفصيل والتمييز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الإجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ الانكشاف الأشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا تحلل أصلاً واختار هذا أو أراد المصنف لزوم التحلل الأمر الواحد هو العلم إلى الكثير بل أراد التحلل الصورة الواحدة المعلومات الحاضرة عند تعالى في العلم كما ذهب إليه بعض شياطين لزوم تعيين المعلومات المطلقة فافهم وأما الاتحاد الدالين فإننا فيه ظاهر ولاشك في استحالة هذا الاتحاد فإن الاتحاد الاثنين مطلقاً محال لا ثم ما بعد الاتحاد كما لا يقل محال الاتحاد وعدمه سواء فالأمر أحد شئ وهو وصفه وأذاً تكون الاتحاد وأما أن في شئ ذات أوصاف تقدم واستمالة للاتحاد وأيضاً أن يقابله الاتحاد اثنين فلا اتحاد إلا بان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا بد للاتحاد الجنس والفصل في تركيب التوابع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في الصلح وفي الاتحاد الدالين فإنه يلزم على الأول الجلبين كل اثنين فترتفع نسبة التباين رأوا في الثاني الحل بين الأجزاء في كل ماهية حتى المقدار به لأن الحل هو اتحاد المتباين باعتبار تخوم اتحاد الوجود ولاشك في استحالة ظهوره لثمة أنه دفع ما يحيل ورد أنه هذا الاشكال لا يختص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحاد من الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد تناؤ على القول بالشئ دون حصول الأشياء بأنفسها إذ الكل أجمالاً اغما يتصل بصورة تشبيه لا تركيباً أصلاً لكن تلك الصورة معدة لأن يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكرار على مخالفتهم ويقطعون به وقطعهم بذلك القطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع والأفصح في العادة أن يشدد في جمعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يشبه واحد منهم الحق وكذلك نعلم أن التابعين لو اجتمعوا شيء أنكر تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع والعادة تحيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا أقوال الأوزاعي أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التوارى فلا يستعمل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لمخالفتهم عليه فلا يحذفه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشأ الخطأ إما تعد الكذب وإما مخالفتهم مالم يسقط قاطعاً فالأول غير جائز على عدد التوارى وأما الثاني فإنه لا يفتقد قطع اليهودي بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التوارى وهو قطع في غير محل القطع لكن نلتزم مالم يسقط قاطعاً والمتكرون لحدوث العالم والنسب والمرتكون لساير أنواع البدع والاضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التوارى ويحصل الصدق بأخبارهم ولكن أخطأ بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يحصل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجوعوا على بطلان دين الإسلام فإن قيل هذا تمسك بالعادة وأنتم في نصرة الملة الثانية واستمر وستم إلى العادة وهذا عين الأول قلنا العادة لا تحيل على عدد التوارى أن يلتزموا مالم يسقط قاطعاً وعن هذا قلنا شرط خبر التوارى أن يستند إلى محسوس والعادة تحيل الاقتياد بالسكوت عن دفع الكتاب والسنة التوارى بما جاعل له خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم باليسر أو برؤية الحال أو بالبدية فيها مباح واحد ويتفق الناس على دركه والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التوارى وما هو نظري فطرقة مختلفة فلا يستعمل في العادة أن يجتمع أهل التوارى على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلمين فإن قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني فإن ما أجوعوا عليه حق وليس بخطأ التبليغ على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب الحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المأمور بسطلي ويجب على القاضي اتباعه فوجب الاتباع شيء وكون الشيء مخالفاً فيه قلنا اجبت الأمة على وجوب اتباع الإجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم مخفيين في قواه يجب اتباع الإجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالأصل فيه

شبهتان للبراءة عند الانقياد إليهما وحسنه لا تحيل أصلاً والحق أن هذا أيضاً معد في الانعقاد بالقول بالشع بل الحق عندما هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزائدة المتعلقة بشرح المواقف وأيضاً سلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجبالا بالشع الواحد وأنه معد لحصول الصورتين تعقل الأجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلائل فإن الفهم الذي حصل بالشع الأول للكل غير الفهم الذي هما بالشع الآخر البراءة فلا اتحاد في الدلائل هذا ما حصل لهذا العدد إلى هذا الآن ولعل الله سبحانه بعد ذلك أمراً فإن قيل كيف قالوا باتحاد الدلائل وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعة تقتضي الانبئة الموافقة للاتحاد قال (وما يقال أنه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (توقع) منهم لاتباعها كانت لاتباعها لا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قبل التضمن تابع للطبيعة فإن قيل قد نسحق أن يسموا في الشفاء أن الجزء لا يخلو لا بشرط شيء أقدمه من المركب وتلقاه المتأخرون من القول فكيف تعدد الدلائل بل كيف يصح الحكم بتبعه التضمن للطبيعة بعد هذا الالتزام أحاب بقوة (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحققة نسبة الوجود) إليه (عقل) فإن العقل إذا خلعه واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر إلى أن المركب لا يحصل إلا بالتضاف فإذ تأمله وبصره بشرط شيء حكيم أن اللاحق بالوجود هو الأول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التوصل) لهما في الفهم (مما يكفي في الخارج) يتصلان معا وكذلك لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لهما مأخوذة بشرط شيء في الفهم من اللفظ هذا (د) الدلالة (على الخارج) مما وضعه اللفظ (الترام) (وقيل) لا مطلقاً (أن كان) الخارج (لازماً ذهنياً ورد) عليه (أنواع المجازات فأنها الواقعة) قطعاً ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التاماً وقيل هناك أيضاً لزوم ذهني فإن للقرينة متخالف في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة لفظاً إذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازماً ذهنياً له مفهوماً معه وفيه أن شارطي الزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازماً ذهنياً للوجوده والقرين التي تظهر من جهة القرينة تحولزوم اللفظ مع القرينة إذا جعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معاً وإن هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الأعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقد حصل بآبته على ما حصل بآبته بغير حققة
والأهم المروى لعلم كونه من مذهب المتبع وبذلك عليه أيضا أنه من خالف الجماعة وأنه ذكر هذا في معرض التنازع على الأمة
ولا يهتم ذلك إلا بوجوب الاتباع والأقل يبقى له معنى إلا أنهم يحقون إذا أصابوا دليل الحق وذلك بما رُفِىَ حتى كل واحد من أفراد
المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الاجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع (الركن الأول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ونظام هذا يتناول كل مسلم
لكن لكل ظاهر شرطان وأصنافان في النبي والاتباع وأساط متشابهة أما الواضح في الاتباع فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو
أهل الحل والعقد قطعاً ولا بد من موافقته في الاجماع وأما الواضح في النبي فالأطفال والمجانين والأجنحة فانهم وإن كانوا من
الأمة فعملهم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أمي على الخط إلا من تصويبه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد
فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها رابين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي ولا أصولي الذي ليس بفقيه
والمجتهد الفاسق والمتبع والناسي من التابعين مثلاً إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر العصاة فترسم في كل واحد مسئلة
(مسئلة) يتصور دخول العوام في الاجماع فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في ذلك العوام والخواص كالصلوات الخمس
وجوب الصوم والزكاة واجتماع عليه العوام والخواص في الاجماع وإلى ما يختص بذكره الخواص كتفصيل
أحكام الصلاة والبيوع والتدبير والاستيلاء فاجتمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل
والعقد لا يعمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة فاطمة كأن الخند إذا جكروا
جميعاً من أهل الرأي والتدبير في مسألة أهل قلعة فصلحوا وهم على شيء يقال هذا باتفاق جميع الخند فإذا كل مجمع عليه من

من ذلك الآن يقال إنه المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارقة عن ارادته والارادة غير الفهم
والمعنى المجازي لا من لفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في اللفظ فالفهم ثم
أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا
القائل أيضاً بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانه قد تكون عقلياً وإن أريد
القرينة في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كافي المشروطة مادام الوصف فظاهر أنه ليس لازماً في زمان القرينة
فإن القرينة غير لازمة فيها فإلزام المشروطة بها وإن أريد بشرط القرينة كافي المشروطة بشرط الوصف فالزوم للفظ من
حيث الاقتراح معها فالتعديد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف إلى عدم بقوله (واعتبار القرينة في ملازمة اللفظ)
لمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظاً على ما قيل) فإن اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس به فلفظ بل
لعمد القرينة (الآثر من المجاز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من يجوز أن مركب منهما (جوهر وأفنصر)
وهذا التأكيد ليس في محله فإن المركب المبدى كونه ليس له محصل فيكون جوهره لصق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ
والقرينة فلا شلفظ بالإنسان فلا يكون لفظاً بل الأولى اكتشافه على ما قيل فانه من البين أن اعتبار القرينة في نوع لا لاجل
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملازم للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها
في جوهره وحققيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر الزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له عن هذا التشكال إلا بما يخرج
المجاز عن الالتزام ودخاله في المطابقة لبرادة الوضع الأعم من النوعي والشمسي وأما ما خرج به من الدلالة الوضعية بشارط كلمة
الفهم للدلالة من العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه له بشرط فيها مع ما سمع اللفظ
أم لا لكن الأولى أولى فإن فيه كمال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج عن الالتباس خطأ وأما إذا راد من الزوم
الذهني كون الخارج به نوع علاق مع الموضوع به بحيث يمكن الانتقال منه إليه وإن أمكن الانفكاك بينهما في المتعلق ثم لمطلع
الاسرار الإلهية ربه الله كلام على المصنف فصله به مقدمته هي أن أهل اللزوم قسموا الدلالة الوضعية إلى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليهم جهة العوام وبهم إجماع الأمة فإن قيل فلو انشأ عاقل في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل يتعد الإجماع دونه إن كان يتعد فكيف خرج العاقل من الأمة وإن لم يتعد فكيف يعتد بقول العاقل قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا يتعد لأنهم من الأمة فلا بد من تسليمة الجلالة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الأصح أنه يعتد ببدلين أحدهما أن العاقل ليس أهلا لطلب الصواب لأن ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجتهدون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ العصمة من تصوره من الأصالة لا هليته والثاني وهو الأقوى أن الصرا الأول من الصلبة قد أجعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص الصلبة وعوامهم ولأن العاقل إذا قل قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس بدري ما يقول وأنه ليس أهلاً لافاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عاقل لأن العاقل يفرض ما لا يدري إلى من يدري فلهذا تصور فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انشقاق الإجماع أن العاقل يعصى بخالفه العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصايته ما ورد من ذم الرؤساء الجاهل إذا ضلوا وأضلوا بغير علم وقوله تعالى لعل الذين يستنبطونه منهم فزعم عن النزاع إلى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بأجباب المراجعة للعلماء ويحرم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انشقاق الإجماع دونهم فإنه يجوز أن يعصى بالخلاف كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يتبع وجود الإجماع لخالفته والجهة في الإجماع فإذا امتنع عصية أو مجالس عصية فلا حجة وإنما الدليل ما ذكرنا من قبل **(مسألة)** إذا قلنا لا يعتبر قول العوام بقصوراتهم فربما يتكلم ويحوى ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الأحكام فقال قوم لا يعتد بالقرآن في المذهب المستقلين بالفتوى كالتفكي وما لا يوجب حنيفة وأمثالهم من الصلبة والتابعين ومنهم من ضم إلى الأئمة الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الأصولي لا يعرف عبد الله الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والتهى والعموم ودفعية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتدال بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذوالآلة من هو متبحر من درك الأحكام إذا أراد أن لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة وإلى ما كان على الجزئية المنهزم في ضمن انفعالهم الشكل وهو التضمن وإلى ما كان على خارج لازم ذهنه التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والآخران دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية إما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفعال الكلي كائن عليه السد قدس سره الشريف وإما أن تدرج في المطابقة كإتلاف وأما عند أهل العربية والقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من معناه والدلالات المجازية داخلية في التضمن والالتزام وإذا تقرر هذا فنقول إن في كلام المصنف اضطراباً فإنه إن بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كالأولى التضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزئية المقصود من اللفظ بأن يستعمل اللفظ فيه مجازاً فنحن لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كالتأخي بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حيث لا يتأخي وإن بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزئية المنهزم في الكل فصيح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الشكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التعليل إلى الأجزاء تضمن لكن حيث دلالة الالتزام الدلالة على الخارج التابعة المطابقة وحيث دلالة الالتزام من الزوم بين هذا الخارج والموضوع له والالتزام الدلالة وحيث دلالة الالتزام لا أنواع المجازات فتضمن على الشارط فالصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام **(تموضع الأصول)** من اللغات **(لغة)** من حيث هي من غير غلط كونه في الزمن أو الخارج **(لغة)** أي الوضع **(لتعريف عاقل الضمير)** أي عن شيء معلوم مراد إفادته **(وكونه في الضمير ليس في الضمير)** أي ليس معلوماً مراد إفادته لأن هذا الوصف ليس ثابتاً بما هو في الضمير **(فليس)** الوضع **(الصورة الذهنية)** فاما للعالم من حيث هي **(أو الأمر الخارجي)** كالتفصيل فقوله هذا مخطوف على الجور في قوله للعالم يعني أن الصورة الذهنية عبارة عن كونها موضوعاً لها فهو ما انتهى من حيث هو أو الأمر الخارجي كالتفصيل وأشار إلى أن الحق هو الأول لأن كونه في الخارج أوسع قطع النظر عنهما أيضاً دلالاتهما مبنية وقيل النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفي الخارج أوسع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فإنه لم يذهب إلى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقهاء الحافظ للفروع لا يمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزيد وطه وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل واباعبيدة بن الجراح وامثالهم ممن لم ينسب نفسه للقوى ولم يتظاهروا بظاهر العبادة وتظاهروا على زيد بن ثابت ومعاذ كلوا بعقدون بخلافه لو حالوا وكفوا وكانوا مسلمين بالامامة العظمى والاسماء تكون اصبحتهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل تمكن الفروع موضوعا بعدلكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا اهل الفقه هما والحافظ الفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصافا بل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الاصول وبخلاف الفقه المبين لانها ما ذوا آفة على الجلبة يقولان ما يقولان عن دلائل اما الصور والمتكلم فلا يعتد بها لانها من العوام في حق هذا العلم الا ان يقع الكلام في مسألة تنبئ على الصور وعلى الكلام فان قيل فهذه المسألة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذ اجوزنا أن يكون قوله معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصحجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء اما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول بالاسان وهو معروف بكونه جاهلا بما يقول فطلان قوله مقطوع به كقول الصبي فاما هذا فليس كذلك فان قيل قلنا قلنا الاصول الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع واقر بأنه حق هل ينقد الاجماع قلنا لم لا نه لا مخالفة وقد وافي الاصول جلبة وان لم يعرف التفصيل كان الفقهاء اتفقوا على أن اجماع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاحكام والاعراض والضد والخلاف فهو صواب فحصل الاجماع بالموافقة الجلبة كما يحصل من العوام لان كل فريق كالعلمي بالاضافة الى ما يحصل عليه وان حصل على آخر (مسألة) المتدع اذا خالف لم ينقد الاجماع دونه اذا لم ينقد بل هو كتبه قد فاسق وبخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل اعلمه يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يتقدم قلنا له يصدق ولا بد من موافقته ولو لم نتحقق موافقته كيف وقد تعلم اعتقاد الفاسق بقرائن احواله في مناظراته واستدلالاته والبشيع نقة يقبل قوله فانه ليس يدري انه فاسق اما اذا كفر بدعت فعتن ذلك لا يعتبر خلافة وان كان يصلي الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائليها فتقدر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها ايضا ومن قال انها لامر خارجي اراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف فيه (فقال الاشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهي فهو الواضع (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعنا بعد الواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسماة والمعنى علم الله المسماة كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكلام معرفة الحقائق لا اللفاظ واضعها قال (وليس المراد المسماة بدليل) قوله تعالى (انبؤني باسماء هؤلاء) فان المسماة هي المشار اليها فاحتث يلزم اضافة الشيء الى نفسه (وأول سميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالشارح له الحقائق والمضاف السميات فان قلت هذا التأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل يلزم عليه بجمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا يكال بعينه بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة اللفاظ هذا وهما تأويل آخر لا يذهب عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم فسفك السماء ودعوا افضلهم أنفسهم بالسبح فاراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيحهم فجمع الاسماء الالهية الكلمة والجزية يسبح كل موجود وموجود بعض بعض فان كل موجود يسبحه بما عرّفه من اسمه وصفته يسبح آدم الله تعالى ويدعو بكل اسم اسمر ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء أي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لا تخلقون خلافة وان معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصفة ضمير العقلاء لانهم من حيث انها مسبعة عقلاء قالوا سبحانك واعتزوا بقصودهم عن ادراك سر الامور لاعلمنا الاما عاتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شيء هذا (و) قال الاشعري بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلف الاستنك) وليس المراد

عبارة عن المصلين إلى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وإن كانت لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالنسبة والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه بإجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصداقاً إلى أنهم كل الامتدونه لأن كونهم كل الامتدونه موقوف على إخراج هذا من الامتدونه والأخرى من الامتدونه موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ماهو موقوف على تكفيره فردى إلى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف مسئلة أخرى بل يفتى إليه فلو أن وهو مصرى على المخالف في تلك المسئلة التي أجعلوا عليها في حال كفره فلا يلتفت إلى خلافه بعد الاسلام لأنه مسموح بإجماع كل الامتدونه وكان المجدعون في ذلك الوقت كل الامتدونه قصار كالأخالف كافر كافة الامتدونه ثم أسلم وهو مصرى على ذلك الخلاف فإن ذلك لا يلتفت إليه إلا بقول من يشترط انقراض العصر في الإجماع فإن قيل فلو ترك بعض الفقهاء الإجماع بخلاف المستدع المكفر إذا لم يعلم أن عته توجب الكفر ولمن أن الإجماع لا يتعد قدونه فهل بعد ذلك من حيث أن الفقهاء لا يطلعون على مدركة ما يكفر به من الثابتات قلنا لا بل لا يتعد ذلك زماناً أحدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن دعته توجب الكفر أم لا في هذه الصورة لا بد من أن يكون فيه أدلة من غير مراجعة علماء الأصول ويجب على العلماء أن يعرفوا إذا أنفقوا بكفره فعلمهم التقليد فإن لم يقنعهم السلب فعلمهم السؤال عن الدليل حتى إذا ذكر لهم دليله فهموه لاحتجاله لأن دليله قاطع فإن لم يدركه فلا يكون معذوراً لكن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لا عذر من نصب الله تعالى أدلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقده ترك الإجماع مخالفة فهو معذور في خطئه وغرماً واخذ به وكان الإجماع لم ينتهض حتى في حقه كما إذا لم يبلغه الدليل إلا أنه لا يمتدونه غير منسوب إلى تكفير بخلاف الصورة الأولى فإنه قادر على الرجعة والرجع فلا عذر له في تركه فهو كمن قبل شهادة الشرايع وحكمهم فهو محض لأن الدليل على تكفيره حوارج على علي وعلى عثمان رضي الله عنهما والثالثين بكفرهم المعتبرين استباحة دمهما وما لهما من الدليل على القرب فلا بد من أن يعرفه بخلاف من حكم بكفره بالزور وهو لا يعرف لأنه لا طريق له إلى معرفة صدق الشاهد له طريق إلى معرفة تكفيره فإن قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا إلى شيء

اختلاف بعض الناس فإنه لا اختلاف فيه بقدره ليعمل آية بل المراد اختلاف القنات وكونها آية لا يتصور إلا أن يكون الواضع هو الله سبحانه ولا يخفى فإن قلت يجوز كونها آية باعتبار الأقدار على هذه القنات المختلفة قال (والأقدار رجوع) أي لقول بارادة الأقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت إليه وفيه نظر فإنه يجوز أن يكون المراد بالسان العضو والاشتراك الاختلاف في القدرة على التعريفات المختلفة والمعنى والله أعلم بمرادهم من الآيات اختلاف السننكم في إفادة ما في التعبير بقدر بعضها على التعبير بلفظ وأخرى التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضاً كما أنكم قلتم بالجواز في أنفسكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (أقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون الفقه قبل الرسول وقد شبه هذا آية خلافه (وأجيب) بأننا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كلف و (أما تعالى عليها أهدم أولاً) قبل الأرسال (ثم اختص كل قوم بلفظه) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الأستاذ) أبو الحسن الأسفرائني (بالتوقيف) بأن ما يحتاج إليه التعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد على محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف الفعل عنه (و) قال (جماعة بالتوقيف) فإنه لم يثبت دليل على شيء من طرف النبي والاثبات والحق ما أفيد أنه أن أي بدرك القول فالحق التوقف والأقوال الظاهر أمثال الأشعرى قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعامة أهل المدينة منه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والأجمل بعضها المعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح شأن الحكيم بما في عته وهذا الظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حق) المناسبة بين القنات وبين (الأمثلة التي) كتب هيولى كل قوم) أراد بها ما فيه صلاح كمال لا ما يقوله بالفلاسفة (من عوارضها السماوية والأرضية) أي العارضة من خارج فلم تختص لفظة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والأفاعطاه الهندية لآله الهند والعربية لعرب ليس أول من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولفظهم (بأن السالكين كان الجبال ملية ثقيلة) تكون أرضهم جهم كذلك هذا (وما أقول بالنسب الذاتي) بين الألفاظ ومعانيها بأن يكون بين ذاتها مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلب وطباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر الذي يذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كقرا كاشكار الصانع وصفاته ويحمد النوبة الثاني ما يتبعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصدق رسله ويزنه انكار ذلك من حيث التنافض الثالث ما ورد التوقف به لا يصدر الا من كفر كعبادة التيران واليهود للصنع ويحمد سورته من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والخر وترك الصلاة والجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة **(مسئلة)** قال قوم لا يعتد باجماع غير العصاية وسنطه وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد العصاية ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان العصاية ولا يندفع اجماع العصاية بخلافه وهذا فاسد منهم ما بلغ رتبة الاتحاد قبل تمام الاجماع لانه من الإسمه فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الأمة ببل اجماع البعض والحجة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كن أسلم بعد تمام الاجماع وبطل عليه قوله تعالى وما خلقتهم فيمهن شيء فحكمة الى الله وهذا يخالف فيه ويدل عليه اجماع العصاية على نسويع الخلاف الثاني وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثير من اصحاب عبدالله كلعنوه والاسود وغيرهما كانوا يقولون في عصر العصاية وكذا الحسن البصري وسعد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يندفع اجماع العصاية التابعي الا بفضلة الجمعة ولو كانت هذه الفضلة تخصص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم يقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم فان قيل روي عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجازاة العصاية وقالت فزويح يصقم مع الديكة فلماذا ذكرناه مقطوعا ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبا ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعهم من مخالفتهم فيساق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه خلافه في مسئلة لا تختل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسئلة العينة وثلث أن وجوب حسم الذريعة قطعي واعلم أن هذه المسئلة بتصور الخلاف فيها مع من وافق على أن اجماع العصاية يندفع بخلافه واحدين العصاية أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكبر بالاقل كيفما كان فلا يخص كلامه بالتابعي **(مسئلة)**

(والاكتفائه في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التماسيكن في ان فهم المعنى منها (كأنه باله عاين سليمان وغيره) من اتباعه (فهو بعيد) لان النسبة الذاتية بين الشيء والشيء من جميعه العقل وأما الرد بأنه يلزم أن ينشأ اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينشأ عنها فغير وارد قلته أو ادبالاتضا ما ذكرنا ولو أراد بالاقضاء الذاتي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يعد وجوب لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (انه لقيه) أتاني بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهمها كلا لسان على وجهه كل) هكذا جعت ويمكن أن يرجع الضمير المنسوب الى هادين سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل لمذهب عاين سليمان نحو تابد ويجوز أن يكون فهمه معرفة تلك النسبة التي وضعت الاقفاط لاجلها لا لاكتفائه بالنسبة فقط حيثنا احتج الى الوضع (والطريق الآن) في معرفة الاوضاع (التواتر الكون وثار والتسكيل فيه) بان التواتر غير مقيد لعل وان افاد الله اكثروا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه بخلاف الضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الآحاد) أيضا كقول الاصمعي والخليل (وقد يستند العقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء من المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (الاخراج ما لا يلزمه) دخوله) وهذه مقدمة عقلية **(مسئلة)** هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع لفظا معينا المناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجمل في هذا التعمير) قياسا على كونه (١) بصغر الغلب المشد (والسابق) الموضوع لا خذخفة عن حيز (التبائن) قياسا عليه (للاخذخفة) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهومه لان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه مأثر كقياس ضرب على تسري كونه الماضي (فيكون مشروطة قبلية) ومنهم القاضى) أو بذكر الباقى (قياسا على القياس الشرعي) بجماع أنه لا يثبت ما للعلوم لا سكوت فان قيل هذا قياس في اللغة

(١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الصواب قياسا عليه لكونه كصير الخ وحركته معجبه

الاجماع من الاكثر ليس بمجتمعة مخالفة الاقل وقال قوم هوجمة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتد عندنا ان العصمة انما تثبت بالامة بكتبتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بتوقيعهم الجار وكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحصل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل ضروري ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يراد به الاقل وعند ذلك لا ينبغي ان يراد بالاجماع الجميع بل عدد الاجماع ليعلم ان البعض المراد داخلي فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة اهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم يومئذ لا قلوب الا قالوا صلى الله عليه وسلم يسعدو الدين غير يا كباغري يا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتت بالهدى ولا يعلمون ولا مرد فلان خلاص الانبا عتار قول الجميع (البديل الثاني) اجماع العصاة على تجوز التسلاف لا حاد فيكم من مسئلة قد اريد فيها الاحاد عذهب كقوله ابراهيم بن عباس بالقول فانه انكره فان قيل لا بل واعلى ابن عباس القول بحمل المتعة وان راى النسبة وانكرت عاشقة على ابن ارقم مسئلة العنة وانكره واعلى ابي موسى الاشعري قوله التزم لا ينقض الموضوع على اى طلبة القول بان كل البر لا يشتر ذلك لانفرادهم قلنا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم ولخالفتهم اداة متاهرة قامت عندهم ثم قولهم انكره وانفراد المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم ولا يشهد الاجماع فلا حاجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيم يجب عن نفسه لا يورث العلم فكيف يدفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم لا يورثهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى ان يبلغ مبلغ التواتر يدفعه الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان صدق الاكثر ان كانوا علم فليس ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم واجهة في اتفاق الجميع فسقطت الحاجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان ذنب الواحد ليس معلوم فله صدق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادق ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يصررون بل التعبد على ما يظهرون فهو مدحهم وبسبيلهم لا ما أضمره فان قيل فهل يجوز ان تضمير الامة خلاف ما ظهر قلنا ذلك ان كان اغما يكتون

فانما القياس في اللغة هذا القياس دور واجب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكون عنه بالقياس على ما يوم الوضع وهذا قياس لانبات صحة القياس في اللغة وان هذا من ذلك نعم اغما ينتهز لو كان القياس في غير الشرعيات جهة (قلنا) قياس مع الفارق اذ ثبت هناك اى في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يحجب المعنى) ان يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيصنف المعنى العلة لمعوله وهو الحكم و (لا) يحجب المعنى (اللفظ والالزام الدلالة بالطبع فتشكر فالحق لا) اى يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالنسخ) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكون عنه) هل يجوز القياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها ايضا (الاربي) انهم منعوا طرد الادهم في كل ما وجد فيه دهم (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاحسدل) في كل ما فيه قوة (وغيرهما لا يخفى) قال صدر الشرعة اعتبار المناسبة امر صحيح للوضع لا موجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقر على وقوع الوضع من النقل وغيره وضع القياس فافهمه (تصريحه) اى اللفظ الدال بالوضع (مفردا وتوحد ولو عرفا) فهو الرجل مفردا للفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والافرك فيما) اى في الاصطلاحين المذكورين فقير المتوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزءه مناد مركب (ويحتمل بل) اى المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزأه لا يدل على جزءه من العلى (واضرب بالسكس) اى مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند وسند له فلا بد من لفظين باظهاره والهمزة والمادة جزؤه يدل على جزءه مناد مركب على (الثاني) هذا راى ابن سينا في الشفاء الخالف فيه جهوا واهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى واما السند اليه فتوى فيه ولا يلزم اجماعهم وهذا على قلة حكمهم غير دليل بل انقص بحكم عما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكني الدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخص بصيرة واحد في ضربت هذا واما المضارع

عن تقيته والجاه وذلك يظهر ويشتبه وان لم يستظهر فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامّة على ضلالة وبالط وهو مجتمع بدليل السمع **(الشبهة الثانية)** ان مخالفة الواحد ضد عن الجماعة وهو منبى عنه فقد ورد من الشاذل انه كالساذن من الغنم عن القطيع قلنا الشاذل عن الخراج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعد وهو الشاذل أما الذي لم يدخل أصلا فلا يبي شاذا فان قبل نقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد قلنا اراد به الشاذل الخراج على الامام بمخالفة الاكثر على وجه ينقضه وقوله وهو من الاثنين ابعد اراد به الحش على طلب الرفق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع وهو منكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مراد به ان اتباع الاكثر اولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق المقداد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهد من سوي الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحداً لم يلزمه اتباعه وان انضم اليه مخالفاً لم يلزمه الاتباع **(مسئلة)** قال مالك الحنف في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وما أرادوا المحصول بهذا الا ان هذه البقاع قد جفت في زمن العصاة أهل الحل والعقد فان أراد مالك ان المدينة هي الجامعة لهم فلم يملك ذلك وجعت وعندك ان يكون المكان فيه تأثير وليس ذلك عمل بل يجمع المدينة جميع العلماء لاقبل الهجرة ولا بعد هابل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا وجه لكلام مالك الا ان يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرون وقد استدلنا او يقول يدل اتفاقهم في قول او عمل انهم استندوا الى ما سمعوا فاطم على الوحي التام عزل فمهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا الحكم ان لا يستعمل ان يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخبر جهته قبل نقله فالحق في الاجماع ولا اجماع وقد تكلف مالك تاويلات ومعاذ استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما اخصوا بناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة قلوبهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحنف في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو محتمل لا دليل عليه الا ما تحبب جماع في ان قول العصاة حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جملته لانه تقي حاجته في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعدم نسوب اليه ولا اذ يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باكد وجهه قلت فالتضارع الحاضر والمتكلم جلة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولاً لا لفظاً والآخر فينبغي ان يدل الهمزة والتاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضعاً اجتماع الكلمتين فلا يدل ان عند الانفراد على شيء فلا يدل تاضر ببع على الانفراد على الخطاب (ولا رد على الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فله يدل به شبهة على المعنى الاشتقاق من الذات والنسبة وعادته على الحديث فقد دلت جزء لفظه على جزء معناه فليزمن ان يكون مراداً بالارد (التصريح بهم بان المراد الاجزاء التي هي ألفاظ مرتبة) في السمع يدل على جزم معناه وهنالك كذلك وأوجب في البديع منع ان الدال على الذات الهمزة وعلى الحديث المأذول الدال المجموع على المجموع وتعب المصنف عليه لانه لا فرق بين ضارب وضرب وحديث يلزم ان لا تكون هيئة الثاني دالة على المعنى والزمان والمكان على الحديث وإسمله بقرينة ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والمراد اسم وفعل وحرف لانه ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك) أي الاستقلال (اذ لو خط بذاته) من غير ان يلاحظ امره بالتقدير وحال من أحواله (فيصيح لأن يحكم عليه) يحكم (به أو بالاستقلال) معناه (بل يكون آلة للاطلاع عليه ومراً لا تتعرف حاله) ويتحققه أنه ربما يلاحظ المعنى أولاً والذات ورعاً بلا يلاحظ حاله من أحوال معنى أخرى نسبة بين العينية بلا يلاحظ حاله بلا يلاحظ القير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصحح عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فله قد يكون كلاً وقد يكون جزئاً وهذا المعنى الاسمي الذي بين الشيئين اذ لو خط بالذات من غير لفظ الطريقين ومن غير لفظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان لفظاً فان لو خط خاطأ استقلالاً لو خط مع قطع النظر عن المتعلق وان لو خط خاطأ غير استقلالاً لو خط بما هو حاله بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين العينية الاسمي والحرفي بالكيفية والحرفية وبما قررنا سقطنا وأورد المصنف بان المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أم أن أخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فخل به الاشتراط والذين أخذوا من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لأنه إذا نقص عددتهم فضعف لانعلم إيمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فلسفي وجهين أحدهما أنه يعلم إيمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواه فهم على الحق الثاني أنهم يتبعون بالباطن وإنما لا يتبعون بالظاهر إذ لا يتبعون ما باطن الكاذب وتعلمه ولا اقتداء به فان متبعون ما باطنهم فيصرون يستدل بهم - فاعلى أنهم صادقون لأن الله تعالى لا يتبعنا ما باطن الكاذب وتعلمه ولا اقتداء به فان قبل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر ذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف فإن التكليف بدوم ودوام العلة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتبعه بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوة بل يتجهذون في طمسها والسلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف إلى القيامة وفي خبثه الاجماع على استحالة انقراض الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي إلى الانقراض وإذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف يجوز في حكمها قلنا يحتج أن يقال ذلك متنع لهذه الادة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد إلى ما دون عدد التواتر وإن قطعنا قول العوام لا يعترف بدوم أعلام الشرع وتواتر العوام ويحتج أن يقال يتصور وقوعه والله تعالى يدوم الاعلام والتواتر انما حاصل من جهة المسلمين والكفار فيحدثون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وجود مجهزة وإن لم يعرفوا بكونها مجهزة أو عجز الله تعالى العادة بفصل العلم بقول القليل حتى تدوم بالحجة بل يقول قول القليل مع القرآن المعلوم في مناهضته وتسيده قد يحصل العلم من غير شق عادة فجميع هذه الوجوه في الشرع محفوظا فان قيل فإذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع إلى الواحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فإذا قال قولنا وساعد على العوام ولم يخافوه فهو إجماع الأمة فيكون حجة إذ لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطا وإن لم تنفذ في قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجماع والاجماع إذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى إجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كياوجه الاندفاع لظاهر (وهو الحرف الأول) وهو ما يستقل معناه (أما أن يدل به شئ على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة الهيئته أن كل هيئة كذا إذا وقع في مادة متصرفه موضوعة فهي معنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم) قالوا الفعل لا يشبهه على النسبة غير مستقل فاعلمنا غيره مستقلة ملحوظة بجماعي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فألمع غير) فيه لا يشبه بل (على أنه طرف لها) أي النسبة فلا بد أن يلاحظ تبعاف اعتبارا أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدث مستقل فعل المعنى المطابق لا يصير محكما عليه وبه) لأن من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى المعنى) (التضمني يصير محكما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكما (عليه لاه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب إلى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكما عليه يكون منسوباً أو منسوباً إليه (وما اشتر) بين الناس (من أن الجلة تصير خيرا لشيء) مع أنهم أيضا مستعمل على غير مستقل (فن) باب (التوسع) وانما تكون خيرا بالنسبة لغير المعنى الجلي (أقول) ان الفعل الواقع مستنده باعتبار معناه مفهوم المعنى التضمني الحدث استعمل في مجاز الاطلاق لاسم الكل على الجزء أو استعمل في معناه المطابق والمستند به المعنى الحدثي الأول فاستدلنا من تراجع إلى الوجدان علم أن المفهوم من الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مفهومه وأيضاً لو كان الامر كذلك لكان المصدر لا يستعمل في هذا المعنى ولا حاجة إلى الصنع الفعلية أصلا وأيضاً القول بان الفعل موضوع للجموع مستعمل في الجزاء إنما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولاً أنه موضوع للحدث وأما الثاني فله أنه لا يتصور كون الحدث مستند الا إذا تقرر عند العقل والخطا الاجزاء الباقية (فلانم يخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متجدها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق في نظرنا إلى المادة فتدبر) وتفصيله ان الفعل مادته موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه إلى شئ آخر لم يذكر بعد في زمانه من مجموع المادة والهيئة للجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لاهتا للمعنى للمادة مفهومها فالاكتفاء

وهذا كله يتصور على مذهب معتبر إجماع من بعد العصاة فاما من لا يقول بالإجماع العصاة فلا يلزمه شيء من ذلك لان
 العصاة قد جازو عددهم بعد التواتر (مستلة) ذهبوا وشعبته من أهل الظاهر الى أنه لا يخفى إجماع من بعد العصاة
 وهو فساد لان الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة أغنى الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا
 اجتمعوا إجماع من جميع الامم ومن خلفهم فهو سالك غير يسيل المؤمنين ويستعمل بحكم العادة ان يشاء الحق منهم
 كرتهم عندهم ياخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والاولى وهو قوله تعالى وبيع غير يسيل
 المؤمنين يتناول الذين اعتنوا بالآيمان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعلوم لا يوصف بالآيمان ولا يكون له سبيل وقوله
 عليه السلام لا يجتمع أمي على الخطأ يتناول أمته الذين آمنوا به وأصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا الخلل
 اذ يلزم على مساقاة أن لا يتعقد إجماع بعد موت سعد بن معاذ وجزء من استشهد من المهاجرين والانصار من كانوا موجودين
 عند نزول الآية فان إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الامم يلزم أن لا يتبع بخلاف من أسلم بعد نزول الآية
 وكلت آتته بعد ذلك وقد اجتمعوا باهم والعصاة على أن موت واحد من العصاة لا يحسم باب الإجماع بل إجماع العصاة
 بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكهم صحابي استشهد في حياته رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة
 الثانية ان الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين وإجماع جميع الامم وليس التابعون جميع الامم فان العصاة وان ماؤا يخرجوا
 بموتهم عن الامم وقالوا خلف واحد من العصاة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الامم ولا يحرم الاختلاف بقول العصاة
 فاذا كان خلاف بعض العصاة يدفع إجماع التابعين فعدمهم فافهم ايضا يدفع لانهم بالوث لا يخرجوا عن كونهم من الامم
 قالوا قواسم هذا يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية ايضا للعصاة بل يتنطبق في التابعين وموافقتهم من بعدهم الى القسامة
 فانهم كل الامم لكن لو اعتبر ذلك لم يتنفع بالإجماع الا في القسامة فثبت أن وصف الكلية إنما هو من دخل في الوجود دون من لم
 يدخل فلا يسيل الى إخراج العصاة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامم للتابعين والجواب أنه كما قيل على القطع
 الالتفات الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين ولولا ذلك لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان العصاة

فقدّر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحل الى
 الاثر ابل بسيط محض معدل ان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل يصير حذائوزا وانا نسبة الاخرية غير مسقة والاول
 مستقل والوسط ان اعتبر فيه مستقل وان اعتبر به نطفة فقير مستقل وما قالوا انه محكوم نظر الى المعنى التفضي
 فالقصور انه بعد التحليل كذلك تم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجالي مستل في الفاعل وهذه المعنى الاجالي
 مستقل بالمفهومية قطعاً واجزاؤه من جهة فيه فلا تختلف التفضي عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما
 غير متحدة بل قطعاً هكذا ينبغي ان يفهم ويزيد ما مر ان اللفظ المفرد لا يفهم منه الا معنى واحداً جالي ولا شك في صحة كونه
 محكوماً به واستقلاله كذا ينبغي ان يفهم ويزيد ما مر ان اللفظ المفرد لا يفهم منه الا معنى واحداً جالي ولا شك في صحة كونه
 مستندا الى الامر مستندا اليه (واسم) يكون مستندا اليه (وفعل) يكون مستندا الى فعلها من الاسناد المتعقوبين المستند
 والمستند اليه (ويتعق) هذا الحكم (بقولك بلاز) لانه جملة متضمنة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم (وايحب)
 بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مفرد واسم (بانه) أي الحرف (تابعي الفعل منقول) عن
 الخيرة (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين الصائرين ذهب بعض الخلة الى أنه لا نقل هتابل من سبغة التاء اسم فعل موضوع
 لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التلخيصات (واعلم ان وضع التركيب لا فائدة) أي لا فائدة ما ليس
 بحاصل (ووضع المفرد لا فائدة) أي لا فائدة ما كان حاصل من قبل وصار مذهبوا (والا) أي وان لم يكن وضع المفرد لا فائدة بل
 كان لا فائدة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه بخرقة المعنى من اللفظ لا معرفة المعنى متوقفة
 العلم على معرفة المعنى فخرقة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مقدما للفظ كان معرفة المعنى متوقفة
 على معرفة اللفظ وهو الدور (وقيه ما فيه) ان في وضع العلم العام لا يجب العلم بخصوص المعنى فحينئذ يجوز ان يكون
 المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذا الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع لا التوقف على معرفة المعنى وجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد حجة وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كاية الامة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم بصير قول الصحابي مهجور لأنهم كل الامة وإن سئلوا وهو الصحيح فنقول أن انفقوا على وقت قوله انصفوا إجماعاً إذ موافقته أن لا تنقض إجماع فلا تنقض فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجوراً حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل إن ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراماً وإن قال به صحابي قبلهم وإن لم يكونوا كل الامة فنحن في أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم أن يخلاف بعض الامة ليس بحرام أما أن تكون كلية الامة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجع بين النفي والاثبات قلنا ليس بمتناقض لأن الكلية انما تثبت بالاضافة إلى المسئلة التي خاصوا فيها فإذا زارت مسألة بعد الصحابة للتابعين فيها كل الامة إذا أجمعوا فيها أمّا ما أفتى فيها الصحابي فتقوله ومذهبه لا ينقطع عنه وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الما قول على خلافه لا يكون ذلك إجماعاً من الامة ولو مات ثم زلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فان قيل إن كان في الامة غائب لا ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيمكن نقول لو كان حاضر السكان له قول فيها فلا يمتنع موافقته فليكن المستقبل التابعين كغائب قلنا سئل بالميت الأولى من الصحابة فإن الإجماع انعقد دونه ولو كان غائباً لم ينعقد لأن الغائب في الحال ذو مذهب ورأي بالقوة فيمكن موافقته وبخلافه فيحصل أن موافق أو بخلافه أضرعت المسئلة عليه بخلاف الميت فانه لا يتصور في حقه خلاف أو رفاق لا بالقوة ولا بالنقل بل بالمخبر والمريض الزائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فان قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا انقل فان لم ينقل فعليه خالف ولكن لم ينقل التفاضل بين إجماع كل الامة قلنا سئل بالميت الأولى من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو وقع باب الاحتمال بطلت

وأيضاً يتقرب هذه المقدمات في المركب الآن يقال إن من شرط دلالة العلم بوضع مفردة لتعابيه لا العلم بوضع لمعان التركيب فتدبر (فائدة) أن الوضع قد يكون خاصاً للموضوع له خاص خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة فله يوم واحد (كـ) يدور على (ف) فان خصوصهما وضعاً لموضوع معنيهما وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاماً عاماً) أي للموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمراً عاماً لا حظاً بمفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (الذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مراداً على عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غيره من ذلك ولا يتخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافعال ليس بالخصوص حدث قائم فاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا أمثاله فان وضع الماضي ليس إلا أن كل لفظ له زنة فعل في ماضية متصرفه فهو حدث حدثت مما اشتق منه متبني إلى فاعل معين في زمان الماضي فليس هناك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الالفاظ المتعددة المحوطة بلفظ عام وكل لفظ عام وكذلك المعاني وكل لفظ من الالفاظ المحوطة بالامر الكلي موضوع لبعض من المعاني المحصورة المحوطة بالمفهوم الكلي في القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فانها موضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فصل والآخر فاعل فقد وضع للأخبار بان حدثه قائم به وليس الأمر كما يمكن البعض أن ليس للمركب وضع على حدته سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافة وهذا الرأي فلسفي فدا يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاماً خاصاً) أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الإشارة والمضمرات والموصولات والحروف) فان الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي العام كفهوم الواحد للشارية أو الواحد للغائب الذكر والمصنف بالصفة (لكن لا) يكون ملحوظاً (لأن وضعه له بل لأن يجعل مراداً للملاحظة الأفراد) القدير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحج آدم من حكم الأصل بتقدير نسيه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل اليه فبطل إجماع الصلابة لاحتمال أن واحدا منهم أخضر مخالفة وانما أظهر الموافقة ليس بدور تخبر الواحد لا احتمال أن يكون كاذبا واذ عرفت إجماع وانقراض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وإن لم ينقل اليه فبطل إجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فإن قيل إن الأصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا الأصل عدم خوضه في الواقعة وعدم خلافه والوافق جميعا ومع أن الأصل عدمه فالاحتمال لا ينتفي وإذ أثبت الاحتمال حصل الشك في صير الإجماع غير مبني مع الشك ولكن يقال لا يندفع الإجماع بكل شك فإن قيل في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعدا يفتان أصل الحق وانما الشك في قدمها وهما الشك في أصل الإجماع لأن الإجماع موقوف على حصول نعت الكلية فهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فإذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في الإجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما ينتفي بمعرفة الخلاف فإذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره مضاهي قول القائل الحق في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسيه فإذا لم يعرف بموته قبل نسيه شككنا في الحق والحق الإجماع المنقوض عليه العصر فإذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحق وكذلك القول في قول الميت الأول من الصلابة قلنا لا نقول صار كلية الباقي مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الأول

(الركن الثاني في نفس الإجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الأمة في المسئلة في لحظة واحدة انقراض عليه العصر أو لم ينقرض أقنوع اجتهد أربع نص هما كانت الفتوى متطامرها ونعم النظر في هذا الركن يبين أن السكوت ليس كالنطق وإن انقراض العصر ليس بشرط وأن الإجماع قد يتقدم عن اجتهد فهذه ثلاث مسائل **(مسئلة)** إذا أفتى بعض الصلابة بفتوى وسكت الآخرون لم يتقدم الإجماع ولا ينسب إلى ساكت قول وقال قوم إذا انتشر سكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع بشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو بوجه ليس بإجماع وقال قوم ليس بوجه ولا إجماع ولكنه دليل تجوزهم الاجتهاد في المسئلة واختار أنه ليس بإجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة إلا أن ذلك قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضربين الرضا وجواز الاختصاص عند السكوت والليل عليه أن فتواهم انما هم بقوله العلم به الذي

(التجوز) فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لا في الاستعمالات فما وضعت لها **(أو الاستدراك)** لانهما وإن وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشتك أوضاع كثيرة وفيه مرد على من زعم أنها موضوعة لغايم كلية لتعمل في الأفراد لا للأفراد والأبناز المشتك بين المعاني الغير المحصورة وعزى إلى الفاضل التفتازاني **(وأما الوضع الخاص للعلم)** على مطعم نظره وهوان بلا حظ الموضوع للعلم المتعددية خاص جزئي ووضع له اللفظ **(فلا يوجد بل لا يمكن)** لامتناع هذا الصومن الملاحظة وأما على ما بينا في مناقضة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لو حظ فيه الالفاظ بمفهوم كل والمعنى بخصوصه ووضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه **(ولقد انقاسات)** باعتبار أن شئ جمع مثبت كجرح ويرج **(فلتصالحهم أحكامها في فصول)**

(الفصل الأول وهو) أي المفرد **(مشتق من وافق أصلا)** في المعنى **(بحروفه الأصول)** التي تنبئ في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الأصل في التعريف لا يخلو لوجع ثالثة دور فأما أن يراد به ما يؤخذ منه شئ لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظا هو أولى **(ولابد)** لشتق **(من تغييرا)** في المبدأ الأصل **(أما بحركة)** فقط **(أو بحرف)** فقط وكل منهما ما **(يزاد أو نقصان)** فهذه أربعة **(والتركيب)** أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب **(ثلاث)** وهذه مستحصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية ونقصان الحركة مع الآخرين وبز بزيادة الحرف مع الأخير **(و)** حال كون التركيب **(ثلاث)** وهذه أربعة مستحصلة من أخذ الأول مع اثنين اثنين من البواقي **(و)** حال كون التركيب **(رابع)** وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها **(يرتق إلى خمسة عشر)** كما بينا والامثلة واضحة **(وهو)** أي المشتق **(مطر كاسم الفاعل)** وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية **(وغيره)** أي غير مطر **(كالتأويرو)** وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة **(والفرق)** بينهما **(أن المعنى)** الأصل **(أما داخل في التسمية)** فكل ما لو حذفه المعنى يوجد فيه المشتق فيطر **(أو)** ليس داخل فيه بل **(شرط صحة التسمية)** بهذا الاسم فقط فلا يطر **(وهو)** أي غير المطر

لا يتطرق اليه احتمال وتردد السكوت متروك فقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبب الأسباب إلا أن يكون في ماله
 مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قرآن السطح عليه مع سكوت الثاني أن يسكت لأنه راق ولا ساعا فلان
 أداله اجتهدوا ولم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأ الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار
 في المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب الاقرض كفاية فلذا كفاهم هو مصيب سكت وان خالف اجتهدا الرابع أن يسكت
 وهو سكت لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم عوت قبل زوال ذلك العارض
 أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يفتق له والله ذل وهو أن كما قال ابن عباس في سكوتة عن انكار العول في جاة
 عمر كان رجلا ميا فبهت السادين أن يسكت لأنه متوقف في المسئلة لأنه بعد في مهلة النظر السابع أن يسكت لانه
 أن غيره قد كفاه الانكار أو اغناه عن الانكار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم إذ رأى الانكار فرض كفاية ولن
 أنه قد كفي وهو خطي وفيه فأن قيل لو كان فيه خلاف فظهر قلنا ولو كان فيه وفاء فظهر فأن تصور عارض يمنع من ظهور
 الوفاق تصور يشك في ظهور الخلاف وهذا يبطل قول الجاني حيث شرط انقراض العارض في السكوت ضمن العوارض
 المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن إجماعا فهو تحكم لأنه قول بعض الأئمة والعامة أنما ثبت
 لكل فقط فأن قيل نعم قطعاً أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الأصحاب مع انتشاره وسكوت
 الباقي كانوا لا يجوزون للسكول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا إجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء يختلفون في
 هذه المسئلة ويعلم المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الأئمة لا حجة فيه مسئلة إذا انفقت كلمة الأمة ولوفي
 لخلة انعقاد الإجماع ووجب عصمتهم عن الخطأ وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لأن الخلفي
 انما يقوم لأفي موتهم وقد حصل قبل الموت فلا بد الموت تأكيد وحجة الإجماع الآية والخبر وذلك لا يجب اعتبار العصر
 فأن قيل ما داموا في الأحياء فرجعهم متوقع وقتواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فالأئمة لا يرجعون من جمعهم
 إذ يكون أحد الإجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحصل له الرجوع لأنه رجوعه خالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا باعتبار الأصل) وهو ظاهر فأن وجود المشتق منه غير شرط هناك في حصة اطلاه حق يقال المقارونة
 المنسكة قارورة (مسئلة ٥ شرط) حصة الإطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (الامتناع تحقيق الكل)
 الذي هو المشتق (بدون الجزئ) الذي هو الأصل وهذا ظاهر على رأي الجمهور ولا يصح على ما سبناه أن لا يتركب في مفهوم
 المشتق فالأدما هو في حكم الجزء أو ينسج على المشهور (خلاف الاعتزلة في صفات الباري) عز وجل فأنهم قالوا بعالمته تعالى
 بدون علمه فاعتروا بصدق العالم المشتق من غير تحقيق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هر باع لزوم تعدد القدماء) بالقول
 بقيام الصفات إذ يستحيل قيام الحوادث بذاته إلى وتعدد القدماء باطل الأثرية أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى التصاري وقال
 لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة فأن قيل هذا يلزمهم أيضا فأنهم قالوا بقيام العلية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية
 فأنهم من النسب) الاعتباري بدون الصفات العينية (والجواب أن المجتمع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قدمة
 وانما ذم الله القول بهذا فأن التصاري انما يقولون بالهية ثلاثة والأله لا يكون الذاتا قدمة واجبة (وأما الصفات) التي تقول
 بها (فواجبة لذات الذاتات) فأنهم محتاجة إلى الذات فلا تكون واجبة وإذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد
 من الحق والعقل فلا يكون هذا مستعمل الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قدمية يتلزم الوجوب بالذات دون
 تعدد الصفات حتى يدعى أن القدماء كان الذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان الأثرية أن الفلاسفة يقولون يقدم
 القائل وغيره مع القول بإمكانه فتدبر ولطلع الأسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معينين
 أحدهما المعنى المصدري للمفهوم لكافة الثاني ماله تنكشف الأشياء ويرتب عليه هذا المفهوم فالثاني عنده في الباري
 عز وجل نفس ذاته فأن ذاته بذاته تنكشف الأشياء عندهم ولا يتطرق إلى انكشاف الأشياء إلى أمر آخر يقوم به كاحتياج إلى
 أمر آخر إذ على ذاتنا انكشاف الأشياء والمشتق من هذه المشتق هو المعنى الاعتباري الأول القائم بذاته تعالى وليس يلزم
 لصديق المشتق قيام المبدأ فأنما انكشاف الأشياء إلى الأثرية مشتقات الأمور الاعتبارية كيف يتصدق على الذات التي تنزع الاعتباريات

عن انطاعا ثم يمكن ان يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عالم ماقولسقا والمهسية تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع بعد ما تم الاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان غنيتها أنه لا يسي اجماعهم وجه على اللغة والعرف وان غنيتها لم تحقق فالحق وما الاجماع الاتفاق فتاويهم الاتفاق قد حصل وباعد ذلك استندة الاتفاق لا اعتماد الاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التاميين في زمان بقاء أنس بن مالك وآخر الصعبة كانوا يسمون باجماع الصعبة ولم يكن حوازا للاختصاص بالاجماع مؤقتا عوت آخر الصعبة ولهذا قال بعضهم بكنى موت الاكثر وهو يتحكم آخر لاستندته ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بق واحد من الصعبة جاز للتاميين ان يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التاميين أيضا لاستقرار الاجماع منهم فيجوز لتاميين الخلفاء وهذا ضبط لا اصل له ولهم شبه (النسبة الاولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم غلط فنتنبه له فكيف يحجر عليه في

عنا وحيث ذهبهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام البدأ وهذا أولى بما قيل ان اعتبر في صدق المشتقات القيام الاعين من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا ما تحقق فانه عسى أن يكون محصا لكن عبارات أمثال التخصيص والسكاك سمع تسليها في شاعتها من الاعتزال لا تساعده (مسئلة) « الحلاق المشتق كالضارب بل بالشر (الضرب) في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (د) الحلاق المشتق (باعتبار المستقل) أي الحلاقة على ما ليس مباشر لكن به مباشر في المستقل (بما جاز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (ظننا ان سنا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبض كل ما يصدق عليه أبض بالفعل في أحد الأزمنة) الثلاثة فلا اتفاق وال جواب انه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المجترقة في المنطق والمسجلة في الفلسفة هو ما اعتبر بصدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار به فإى حجة في حسابه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يصح اجماع رجال هذه الشأن فان قلت فما صنع بقول أتباعه في ترجع اعتبارهم على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) إطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشر أي على ما يشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فمثل وهو الإجماع) المختار (بما جاز مطلقا سواء أمكن بقاؤه للأعراض الباقية) من السواد والياض (أول يمكن) بقاؤه (كالسالة) من الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاؤه أو لم يكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه) وقيل بالنفصيل بين يمكن البقاء فقالوا فيه الإطلاق باعتبار الماضي يجوز (وبغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاثر عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس قائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متشككين (ولو صح للماضي) حقيقة كازعوا (وقد صرح الحال) بالاتفاق (ففيتمتعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاثر بهذا خلف (فانهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات الجواز أمحصية النفي فلا يقال ليس بكتاب في الحال فصدق الإطلاق وهو ليس بكتاب مطلقا (وبمعنى صحة النفي لغة) وان صرح فلا باعتبار استنزاع المقيد المطلق وأما قوله فلا استنزاع المقيد المطلق ألا ترى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات الجواز أمحصية النفي فانه لا دليل مقنوع بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكتاب في الماضي فليس بكتاب مطلقا وصحة النفي من أمارات الجواز فيكون الإطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل ملوحى بحديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استغنى بنا الإطلاق في المقنوع وقد وجد نيل المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات الجواز ثم الكلام وادفع الشك وانكار صحة هذا الاستقراء عجيبي أن يكون مكاره فتدبر (د) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (الصحيح لما بعده) انتهى (في الشك في الجمل) المعبر على هذا التقدير (وبجوابه) لا يكتفى بالثبوت في الجمل بل (يشترط الامر المشترك) بين الماضي والحال وهو محي معنى الاصل في عالم الفعل) وهذا مقنوع في المستقبل فلا نسلم الملازمة (د) استدلال (بان الجسم لا يبض اذ اصله أسود

الرجوع عن الخطأ وكيف يؤمن ذلك بانفاق يجرى في ساعة واحدة قلنا بان عوث من أين يحصل أمان من غطاه وهل يؤمن من الخطأ الادلالة النص على وجوب عصمة الأمة وأما اذا رجع وقال قد ثبت أني غلطت فقول انما نؤمن عليك الخطأ اذا انضردت وأما ما قلته في موافقة الامة فلا يتحمل الخطأ فان قالوا بحقيقة أني قلت ما قلته من دليل كذا وقد انكشف في خلافه قطعاً فقلنا انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل موافقة الامة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال غلطاً **(الشبهة الثانية)** انهم ربما قالوا عن اجتهدا ونظن ولا يجبر على المجتهد اذا تغير اجتهدا أن يرجع وإذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لا يتم قلنا لا يجبر على المجتهد في الرجوع اذا انفرده اجتهدا أما ما وافق فيه اجتهدا اجتهدا الامة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقاً والرجوع عن الحق ممنوع **(الشبهة الثالثة)** انه لو مات المخالف لم تنصر المسئلة اجابا عاونه والباقيون هم كل الامة كهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مذهباً وكان العصر لا يعتد به فليست مذهب المخالف

يصدق عليها سود حقيقة لاتحاد) أي الأسود (معها في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الابيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاق) أي الابيض (عليه) أي الذي صار أسود (الطلاق على غير الموضوع) (له) لانه مبان له حقيقة (أقول ان الانعدام) لا لايبض (في الحال) عند صيرورته أسود (لانساق الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصاير أسود بالابيض (فما مضى فلا نسلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع) (له) اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال أسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند انحصار (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضى الاتحاد مطلقاً) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً (قالوا ولا يطابق أهل اللغة) واقع (على صحة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة) ومعرض باطلاتهم على صحة (ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لامعارضة كيف دللنا وبثبنته نقض مدعي الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الأصل انما تكون حجة لو لم ير هذا الاقوى وهما الاجماع قد وقع على مجازيته للبشر في الاستئصال بخلاف المستقبل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم (قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم عن ابن سينا) فنحذفه لانه لا يدع أنه حقيقة بقول كلام انما عنه (والحل ان) الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وان (صدق) المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً (الآن ترى أن قولك لا بد معدوم للتقدير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً) وهو المعدوم أعمن أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يهمنه عن فاعله معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانياً المطلق المؤمن) ثابت لنفسه وعرفاً (لثامه فانه مؤمن اجابا) مع أن الاعان غير حاصل له في الحال فيصير الاطلاق باعتبار الماضي (ويعارض باستناع) المطلق (كافر) على رجل مؤمن (ككفر تقدم والا) يتمتع بذلك (لزم أن يكون أكابر العصاة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفار حقيقة) والهادين الله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشنيع حار فتمد (المانع) عنه (شعري) فلا يجوز شرعاً حفظاً للادب والفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الاعان عن التائب شعري (والحل أن الاعان أعمن أن يكون) حاملاً (في المدركة أو الخزانة) والثائم اجماعاً حاصل في خزانته وتحققه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظره الدليل والاستسقاط بالنسبة والاعان أعمن المشاهدة بالفعل والقوة هذا التصحيح والقوة والثائم مؤمن لوجود الشئ الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة أن وقتاً للمشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت للحالة الاخرى المسموعة عندهم بالذهول يغفون عن المدركة ويحصل في الخزانة واذ عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات اللغوية وسنأها على ما فهمه الكفاة في ظاهراً الامر والخزانة والدركة دقة فليست هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فله حقيقة في الماضي أيضاً والاعان من هذا القبيل وفيه نظير لما مر اذا فارق بينهما فان الذي علمنا ان اللغة انما تحتضن واحدة وان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما هو في الثابتة كذا في المتجددة ولا

فقال قوم بطل مذهبه وبصيرته هو الان الفاضل هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى تلك المسئلة التي اُفق فيها الميت فان فواء لا تقطع حكمها عنه وليس هذا العصر فانه ياتي الاحياء الواحد اذ اقال قولوا وجميع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقدينا أنه لا يابطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال لا يجتمع رأيي ورأي عمر على منسجع سبع امهات الاولاد ما الآن اذكر سبعهم فقال عبيدة الجباري رأيي في الجماعة أحب إلي من رأيي في الفرقة فلما اوضح اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا بل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولذهب الى هذا صرحا لم يجب تقليده كقولم يجتمع الاراءه ورأي عمر كما قال وأما قول عبيد من رأيي في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما أراد به أن رأيي في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب إلي من رأيي في الفرقة وتفرق الكلمة وسقوط التهمة الى علي

يرد عليه أن قياسه في اللغة على أن مثل عالم وقادر وما أشبه بعضي الثبوت ولا يطلق على الباري عز وجل حينئذ بلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثلاثاً يلزم مجازية حكمهم وعضوم من الأعراض السليطة) فانهما لا يحدف الآن الخاص فلا يصح إطلاقه على غير حقيقة (وعجايبان التعسير المباشرة العرفية) وفي الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن وعسى من مكة إلى المدينة ورأيه) أي الحال (آخر من الماضي ومن المستقبل متصلة لا تتخللهما فصل بعد وفات كواعراضا) هذا (على أنه لا يلزم) من ذلك (عدم الاشتراط مطلقا) في جمع أسماء الفاعل (بل فيما تعدر بقائه) فقط لدليل قاصر عن الدعوى فافهم

(مسئلة • لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وما لم يستقل المفعول فيصير اشتقاق الفعل المدقق فيه (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون الفعل والآن يلزم قيام عرض واحد بموضوعين (و) انما (في نسبة بالعرض إلى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية مغايرة لفرضية عمر وليست بالضرب زبدية) لا غيرها فهذه الصفة الحقيقية قائمة بذاتها واشتقت المضروب منها عمرو (فتقدير) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزمن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية تنشأ عن المصدر المعلوم وهذا الشاق باعتبارها قوله كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية فهو لو كانت اختراعية مختصة لهذه القول وليست كذلك ولذا يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذاً من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحقيقة

هل لكن انواعهم مفعول ما لم يسبق فاعله عن تعريف الفاعل بقدر جهة قيامه بدلالة على أنهم ما اعتبروا اشتقاقاً من المصدر المجهول والا للمضروبة قائمة بالمفعول كالضاربة بالفاعل هذا وهذا انما يتراءى من آخر ج مقبول ما لم يسبق فاعله عن الفاعل وما عدا رأى من أدر في فلا رسل وجه من أخرج في الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافاً للعتقة) في الاول (فاهم قالوا هـ) أم الله تعالى فتكلم ولا كلامه عندهم (العدم قولهم بالكلام النفس) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه بلا فاعل لأنفسه (بل) كلامه قائم بحسب موقعه مختلف عنه (قال مطلع الاسرار اللطيفة) أخذوا اختلاف من سائلة الكلام فليس بسؤال فان التكلم عندهم مشتق من التكلم وهو حادث الاطلاق الكلازمة اللاحقة عنهم والاحداث قائم بذاته تعالى وكان المراد بقرينة تأنيده على الوجه الخصوص لا من قام به المحدث (والوفاء بتحقيق الكلام كان هنا كلاماً منتزعا عن فعله الخلق المعروف بقرينة تأنيدها على الوجه الخصوص فهذه القدرة نفس ذاتة تعالى فهو ذاته بقدر علمه هذا التأليف لا يقرب من اندمجها هذا كما قد تقرر في التائيف فقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التعليلات المطلة قطعاً بالدلالة الإجماع القاطعة على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والإرادة والعلم وصفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس إلا الاصناف تلك الصفة أو التأليف مطابقة لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلامه تعالى وإن كنا لنعلم أنه كلامه وقامه لكن نؤمن به كالأعلام أنه ذاته وتؤمن به بالعقلية هذا المباحث مقام أخروس ذكره رحمه (لنا الاستعزاء) فالاستعزاء بالأطلاقات المتوجهة وخدش لنا ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل الأعلى ما قام به الفعل وانكاره ومكابر قطعاً (وما قيل) نقضاعله (أنه يقال زدتمكم بهذا اللفظ) فليس هذا المألوق

في البراهين المتعين يرى الله عنهم فلا حاجة فيما ليس مر بها في نفسه **(ملاحظة)** يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون جهة وقال قوم الخلق الكثير لا تصورا اتفاقهم في منة الظن ولو تصوروا كان جهة **(ملاحظة)** واليه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو مستور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتقر باب الاجتهاد ولا يحرمه والاعتداله متصور وأنه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في منة الظن فتناهد انما يستكره فيساوي فيه الاحتمال وأما القول بالاعلى فيلزم اليه على واحد فأي بعد في أن يتفقوا على أن التبيين في معنى الخلق في الاسكاره وفي معناه في التبريم كيف واكثر الاجماع مستندة الى عومات وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد اجتمعوا على التوحيد والنسبة وفيهم من الشبه ما هو اعظم حذلا اكثر الطامع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد اجتمعت على ابطال النسبة مذاهب باطلة ليس لها دليل قطعي ولا حقي فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر ولن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظي (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لوجه) فصاح بالاطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بفعله (فهو) أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف الغنى عن على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن الالفاظ قائمة بالفعل على أنه لا دليل على الغلظة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفهم ومنهم من يفرقة بسمون بالاعترافية يزعمون أن بالحر كيتحدث للأفلاك أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فتشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الأصوات تقوم بالبرسات وبأجسام أخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا انكم الاتصاف بالكلام ولوقتنا التكم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فاهمهم المعتلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير المتعاقبات ذات الخلق فقد صرح جل اسم الفاعل مع عدم قيام البدن ومن ههنا علم أن شيئا لم يأخذوا قول المعتلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بأنه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بفعله وههنا الخلق قائم بالغير بل بمجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بيدى لان الفرق تحكم) علان وضاع أسماء الفاعلين هي على واحد (ثم الاشتقاقات الجملية لكلمات الحدود) لم يرد بالاشتقاق الجملى ما كان محتجعا من غير أن يكون من الواقع حتى يرد أنها ليست جملية بل واقعية في استعمال اللفظ بل باعتبار اشتقاقه من الجواهر على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحد يدور في الاشتقاق من الفعل من ينصفه (ايست من محل النزاع لانها مشتقات من الجواهر لا من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل قد برر فله دق وان حلت عبارة المحجب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في الخلق وهو قائم به تعالى فلان اسم الخلق وقاعدت المعتلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم ان التأثير) الحال انه (لا أثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارى سبحانه مؤثرا في الحادث وهو كقصر صريح (والجواب أن القدرة تعلقات حادثاته الحوادث فللتعلق نسبة الى القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيشر الرشق الثاني وهو حدوث التعلق ولابد من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحققات) لا كما زعم أنها باعتبارها الانفعال الى المؤثر وتأثير (لكن) التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واقف اذ هذا التسلسل في جانب البدن وهو باطل قطعا باعتباره كانت واقعية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فله لا واقعة قطع لزم عدم العالم لا على حال فاهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قد برر لكن تعلق بأن يوجد الما عل بعد ذلك كذا حينئذ لا يلزم القدم والتسلسل فان أعدد قبل لم تعلق بهذا الخط فلا صوب عندي أن يقال لان الممكن أن يكن صالحا لان يوجد الاعلى هذا الوجه قد برر وأنصف **(مسئلة)** الاسود ونحوه من المشتقات بدل على ذاتها متصفة بالسواد مثلا يعني أن المشتقات تدل على مطلق الذات (الاعلى خصوصية الذات من كونه حسا أو غير والا) أي وان لم يكن كذلك بل يدل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الثاني بين الثبوت لسله) أي الذاتي (ذاتي) والجسم على هذا التقدير هو ذات الاسود لا دخوله فيه (وفيه انما يكون) أي الذاتي (بيننا) ثبوته (للولوسط الكل مفصلا) وهو ممنوع

الاتفاق من احتداد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرض الحنابلة وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والقضلة وكل ذلك مغنون وإن لم يكن قياساً (ولهم شبه الأولى) قولهم كيف تنفق الأمانة على اختلاف طباعها وتفاوت أفعالها في الكافر البلاد على مغنون قلنا لا يتبع تنوع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لأنهم في مهلة النظر قد يختلفون أما في أئمة متبادلين فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلاد فيقبلونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الإجماع على نفي القياس وإبطاله مع ظهور أدلة محتملة في تنوع الإجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف يتجمع الأمانة عن قياس وأصل القياس يختلف فيه قلنا ما يفرض ذلك من الصعابة وهم متفقون عليه والاختلاف حدث بعدهم وإن فرض بعد حدوث اختلاف الجسند القائلون بالقياس إلى القياس والمكررون له إلى اعتبار تلونها أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس انقضى بتوهم غير العموم وعموماً وغير الأمرها وغير القياس قياساً وكذا

ههنا فالأسود المعقول محمول ليس ثبوت ذاتياته ببنائه قال في الحاشية ولا يبعد أن يقرر هكذا وإن كان خصوص الجسم داخلاً في الأسود لكان حله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع نسبة فإن الجسم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع اللازم أن لو حظ الكل محمولاً عن منع بطلان اللازم أن لو حظ مفصلاً (وبعض المحققين) وهو المولى لجلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلاً لا عاملاً خاصاً) فإنا نضمر ورتاه ليس مفهومه الأمابيعر عنه بسياؤه وسيفيد (فهي الجسم أسود الجسم سواد) بل جسم سياه (لأنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتبة من مفهوم موضوعه في المحمول (ولا) أيضاً معناه (ذاته السواد) فإنه لا يفهم أصلاً لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته له والوداد أنه عنه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق على صفة غير متناهية كونه متعلّقه علاقة مخصوصة بهما يتسبب وجوده البعدي والانه هو وفرداً آخر يصدق هو عليه صفة ذاتية فإنا قلنا تمام حقيقة فإن السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال في هذا الحق إذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضياً وإذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضياً عن السواد وإذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الأسود ومقصودنا على هذا التقرير بحمل هذا المقيد لأنه لا يكون عن المحل وبمقتضاه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقاً وكيف يتوهمه أمثال هذا الحق هذا تقرير كلامه على وجهه وافق مراده ثم أنه دعوى نظرية في مقابلة السواد الأعظم فلا تنفع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فلم يكن له يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذاته السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال أنه لا يفهم منه ذاته السواد أن أراد هذا المفصل فلم يلائم منه المطلوب وأن أراد اجماله فهو نوع غير مفهوم بل هذا المعنى البسيط الذي أقامه هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الأشبه فإن) المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة إلى أخذ الذات في مفهوماتها فإن مفهومه السواد كآله يتصمم الذات على تقدير أخذها كذلك يتصمم الجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد إلى تصويره ولكن خصوص الموضوع في الين احتج في التعبير إلى أخذ الذات المهمة لمحصل التعبير لا غير (بمخلاف المبادئ لها) فإن وجوداتها ليست وجودات رابطة (بما على أن الفرق بينهما أن الأولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي صالحة لأن ترتبط بغيرها وهو لا نفيها نوعاً من الأهم (والثانية) أي المادية (بشرط لا شيء) فهي متصلة بالذات وموجودة بوجودها فلا تنص على ارتباط بغيرها وهو هذا تقرير كلامه (فأفهم) وفيه أن كون وجودات المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون حالها باسائط بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثمة إن ما قال لاحاجة إلى الذات حينئذ متظورة فإن التخصص لا يقع عليه وأيضاً يؤخذ الذات خاصة المجل واللاه لا يمكن محتمة بدونه بل لأن معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك هي كليات من أدات والصفة وهل هذا إلا كإقبال بكني العمل على زبد مفهوم الناطق فلا يحتاج إلى أخذ الحيوان في الإنسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي أداها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فإما يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لكن المادية بخلافها بالذات والحققة وجوداتها رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرط العمل فأفهم (ثمهم) قالوا إن أسماء الزمان والمكان والألّة تدل على ذات مخصوصة من الزمان والمكان والألّة وإن كانت بهيات بالنظر

عكسه **(الشبهة الثالثة)** قولهم ان النطاق في الاجتهاد جائز فكيف تجتمع الامة على ما يجوز فيه انطأور عما قالوا الاجماع منقذ على جواز مخالفة المحدث فلو انقصد الاجماع عن قياس حرمت المخالفة التي هي جائزة بالاجماع وتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز النطاق في اجتهاد شفره الاحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كما جتهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت صحته فكذلك عصية الامة من غير فرق

(الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الاتباع وقهره بمخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والتلفرقة بها هو حق وبخلافه وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل **(مسئلة)** اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين حكمهم مثلاً في الجارية المشتركة اذا

الى أفرادها من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والالات المخصوصة والمخصوصة من الزمان والمكان والالة تغيير داخله (وبمعنا يعنى) في الطول واعتبار ذوات مخصوصة (لجواز ان يكون المخصوص من العوازم) فالتغير فيها الشيء المطلق ومصدقه المخصوصات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذى هو مفهوم المضرب (مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر)

(الفصل الثانى وهو) أى المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعاً للمعنى قبل (فشترك) والام يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (مناسبة) فتقول أولاً للنسبة فرجى لوالاى وان لم يستل في الاول بل يار يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقيقة) في المنقول منه (وبجاء) في المنقول اليه **(مسئلة)** قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحاله المراد بالوجوب الضرورية بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتقومه عاقل والمراد بالاستحالة منه (وقيل بإمكانه) فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب بالاى الوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة الغالبة له ليست الا الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع والاقوال اذن لو ان الوقوع وعدمه والاداء استدلال الفريقي فقط (لنالقره) موضوع (البعض والطهرهما) لتأثيرهما بين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما ما ضدان (فقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) فخر الدين الرازى (منعه بين التضييع) لكل التبعاد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بانه (لو لم يكن) أى لم يوجد في كلام العرب (ثلثت أكثر المسلمات) عن الالفاظ بازائها والاداء باطل لانه حينئذ يغيب التعدي عنها والملازمة (لأنها) أى المسلمات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يبقى كل واحد منها بازاء كل واحد من المسلمات ما يكون واحداً بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسلمات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركيبها من حروف متناهية) والمركب من المتناهى متناه (واجب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا تقنیه (ولانها غير متناهية) وان اردتم ان مطلب المعاني غير متناهية فليس لكم إلا يجوز ان تقولوا الجزئات عن الاوضاع لها خصوصيات تكون الالفاظ المتناهية موضوعاً بازاءها المتخالفات وبغير عن هذه الجزئات بالاضافة هذا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة انطواء الاشتراك بين الجزئات المتناهية وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي اوضاع متخالفة) فثبت عدم تنهاى المعاني المتخالفة وان رفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان التحالف النوعى بين مراتب الاعداد مجموع بل استدلال على خلافه فليس شىء لانه لم يرد بالتحالف النوعى تحالف النوع الحقيقى بل ما يدعى العرف تخالفاً نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة بعدون أمثال هذه النوع مكارهة فتشكر (وبه) أى هذه الجواب (انذغ ما قيل) لان لم يخلو المسلمات عند عدم الاشتراك كفى (وانه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العالم للوضع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أى الوضع العالم للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أى من حيث انهما متماثلة (دون المتخالفة) أى من حيث انها متخالفة لان الهدية في اسم الاشارة انما تعبر من حيث انها مخصوصة بشار اليها والاشارة والفرس سواء في هذا المعنى

ومنها المشتري ثم وجد بها عيان فقد ذهب بعضهم الى أنها رذع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلما انفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجتازا عن الالزام عند الجاهل بالاعتدال ومن أهل الظاهر والثاقب انما ذهب الى الرد مجتازا لان العصابة يجتمعون في غير موضوع في المسئلة وانما نقل فيه مذهب بعضهم فلما خاضوا فيها يجتمعون واستقر رأي جمهورهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله انه وبجسبة الامة الى تضييع الحق لا بد ان يذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والقلة عنه وذلك محال ولهم شبهة (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا خوفاً من مجتهدين ولم يصرحوا به بحريم قول ثالث قلنا واذا انفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه وجب نسبتهن الى تضييع الحق والفتنة عنه عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدل العصابة بدليل أو علة لحاز الاستدلال بعلته أخرى لانهم لم يصرحوا بطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا بطلانه قلنا قل غير خلافهم إذا انفقوا عن اجتهاد ان يجوز التعليل

وليس المراد بالتثاقل عدم الاختلاف النوعي حتى يرد عليه ما ردد مراتب الاعداد متخالفة فلا بد ان يثام من وضع تلك الحقيقة وإذا ليس فالتفاوت لا يمتد في الحاشية والاراد عليه بقوله زجران الوضع العام في المتخالفات من حيث المتخالفات من المتكررات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متشابهة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فقدر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث المتخالفات ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويبرهن ان الالزام بهذا الاسم وتفهيمه العالي بالضرورة كالمثل للفظ مشترك (قدر و) أحب (بان ما نعلقه متناه وهو المحتاج اليه) حين الالزام فان اردنا فلو ما نقل عن الوضع فهو ممنوع فانها متناهية كالافاق فيعجز الناسوا في ينهوا وان اردنا فلو غير المتعلق فطلان التالي ممنوع (وقه انه) أي ما نعلقه (غير متناه بمعنى لا يقبل) عند حد وان كنتم متناهيا المتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا في حق هو مراد المستدل (بل الجواب) عن الدليل (منع) ان اللفظ المتناهي متناه (و أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهيا (و كان) المركب (بمراتب متناهية) وهو ممنوع بل عدد المركب غير واقف الى حد كالعالي فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بازيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد المركب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعب عنها بالمراتب انما كانت كثيرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كجبلين ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا تقدر (وأيا) الجواب بتسليم زوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الالزام (يعجز التعبير بالافاظ المجازية) ولا يصح (قل أكثر) اللغة مجازا وأيا الجواب بالنقض فانه يقال (لزم) الدليل (لكان بعض الافاظ موضوعا لمان غير متناهية) اذ لو لا لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه وبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا اردنا المتناهي الا تنقضية فغاية ما زم الاشتراك الاتفيق لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل ههنا ولا يفتي أنه يتقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل ان يجوز أن يكون الوضع لا تنقضا فيتمتع الواضع عند الحفاقة لفظا وضعه لمعنى وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب اللفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فقدر (و) استدل (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكان الوجود متوطئا ثانيا الواجب) الممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الوجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التوطئة كالعالم والملك) فانها متوطئا بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله) النقض (هما) ولا يعني أنه يستدل بحديث قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي كرمادة النقض فقط (والجواب أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) ففهم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه ويمكن في ذاته (لكان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الثواب (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (أن يستدل أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الوجود (لا في الحقائق الندرية تحتها فانها من حيث هي اما واجبة وممكنة) ولا يصح الاجتماع فحينئذ

بعله أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في احداثه على أخرى واستنباطها نسبة الى تنصيص الحق وفي بحث الفهم في الحكم اذا اتفقوا نسبة الى التنصيص فكذلك اذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) انه لو ذهب بعض الصعالي الى أن الأس والمسن يقضان الموضوع بعضهم الى أنها لا يقضان الموضوع ولم يفرقوا وحديثهما فقال تابعي نقض أحدهما دون الآخر كان هذا اجابا زوايا كان قولنا ثالثا قلنا لان حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يفرقوا وإذا فرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصدوا استيعاب الجميع أما اذا لم يحجموا ولم يفرقوا فلا حكم واحد من مسئلتين بل نقول صرح بالاختلاف وانسان عن معصية وخطا في مسألة فالأمة مجتمعة على المعصية وانطلقا وكل "ليس محال انما يحتمل الخطأ بحيث يضع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الا ان الوجوب والامكان فيه يضر وحده الحقيقة فيضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن: ما يباين من الواجب الموجود بين الواجب والممكن اختلاف أفراد الوجوب والامكان وما يباين فأورد عليه أنه لا بل يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارباع كلامه الى جواب المصنف وجبته يتدفع ايراد هذا القائل هذا وتحقق هذا المقام أن المشتل اما أن يرد بنفس مفهوم الوجود والموجود لا يتزاحم واما أن يرد بماهية بغير الشئ واقعا حالما لا يتزاحم هذا المفهوم ومطابقا لجهة لأن أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الأشعري من ان الزوات كاهن الحق فلا ترجح الجواب أصلا اذا لم يحصل حيث أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطفا لكانت الزوات كلها متوافقة للحقيقة لان الزوات بنفسه فلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة هذا خلف حيث ذكرتم الدليل ولا بد انقضى ولا يتوجه اصل كالاختصاص على ذي كساسة وكذلك وبني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعد تم توجهه عليه أنه على هذا انما يباين مطلوبه ويثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصداق في اللغة والا لا يفيد وان بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبني فاسدا في نفسه لم يتدبر جواب المصنف فله حيث يمكن بالذات واجب باقتضاء الذات واجبه في الساري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف يمكن بالنظر الى الذات الممكنة وان اراد الاول تعيين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الوجوب عينه بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فله أمر اعتباري لا جوده حتى يجب أو يمكن انما الشئ للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا الوضع) الالتقاط (مشاركة لاختلاف المقدود) من الوضع (وهو التفهيم) لارادته من فهمهم عند الإطلاق شي أصلا فان قلت فاصنعون وجود الالتقاط المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالتقاط التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع واحد فقط (أو متواطئ) موضوع لعدد المشترك بين المعاني (قلنا) لانفس الاختلال الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقرائن) فلا يخجل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا يلزم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من المطلق اللفظ (الابهام فكول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأل رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (رجل يهديني السبل) فله أراد يهديني سبل الله وأوجهه أنه رجل يهديني طريق السير وكان الابهام هو المقصود هناك كالاختصاص (على أنه لا ينتهض) هذه الجهة (على من قال بعمومه) كالشائعة فله عندهم يراد المعنى فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حيث شئت تفهيمها لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (وضع البشر) فان الاختلال بالمقصود لا خلفه حيث شئت فان أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فله موضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر (مسئلة) هل وقع المشترك (في القرآن) اختلاف فيه فقيل لا وقيل نعم (قلوا) هل وقع (في الحديث) اختلاف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقرء للبيض والظهر كأم وقوله تعالى والليل إذا دعس (وعسر) لأقيل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلوات أيام أقر الله وراه الترمذي المسكرون (قالوا ان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مستثنين إلى فرقتين وتخطي فرقة في مسئلة والفرقة الاخرى تقوم بالحق فيها والفقهاء بالحق بخطئون في المسئلة الاخرى ويقوم بالحق في المسئلة الاولى حتى يقول مشايخنا احدث شطري الأمة القياس ليس بمسئلة والخوارج بطولون ويقولون فرق بين آخر القياس بحجة والخوارج بحجته فيستلزم الخطأ ولكن في مستثنين فلا يكون بالحق في مستثنين مضاعفين للأمة في كل واحد منهما (السببية الرابعة) ان مسروفاً أحدث في مسئلة الحرام قولاً ثالثاً لم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كانه الصواب على رأيين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر اولاً لم يخصص فيها اولاً مسروفاً خالف الصواب في ذلك الوقت ولم ينطق بوقفهم وكان أهلاً لاجتهاد في وقت وقوع هذه

(مينا حال) الكلام (بلا فائدة) وهو محجل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما لا يرد من المشترك مع البيان (مع عنه) أي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حسواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لانه واحد حتى يكون الآخر طولاً (وغیر المبین غیر مفید) فلتفهم فلا يقع الشك (قلنا) تختار الشئ الاول ولان الملازمة بل (الاهتمام) أولاً (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً ربما لم يكن هناك منفرد يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون نظو ليلال هو المتعين طر يقا في الافهام (و) أيضاً قد تكون القرينة لتعين المراد (حالة) فلا طول في اللفظ واختار أيضاً الشئ الثاني ولان لم يغير مفيد لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد الفائدة) إلى كل منذهب نحو عصم واستعداد الامتثال فتعال الثواب (وقد يفيد الاجال) أي الحكم الجمل (لا فائدة) خصوصاً كاسماء الاجناس فانه لا يفيد منها فائدة خصوص فرد (مسئلة هـ) أي للترك (عموم) اختلافه (فتح) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) غفرلدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) من البصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك والفاضلان أبو بكر الفاضل) من الشافعية (وعبد الجبار المعزني عومه في مفهوماته القبر المتقدمة) قبل في شرح النهاج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والفاضل وجوب الحمل) الاصارف في فصل على الواحد (ومن السابقين من جوز في التنبه والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لولف لا كهم مولد وه) مول (أعلون) مول (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أبهم كهم) لأن المشترك في النفي يعم ويحل اختلاف أفعالهم في الكل المسمى الأفرادى (يعني الله يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد مناهل الحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين (وقيل) محل الخلاف (المجموع) وحده يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام في افادة الحكم الكثير الآن ههنا الكثير مختلف الحقائق وههنا متماتها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذلك المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما يتضح من انشاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند جوزيه (نقل القرافي وابن الحاجب انه مجاز) لان اللفظ كان لو احدثتم استعمال في اثنين (ونقل عن الشافعي والفاضل وعليه) الامام حجة الاسلام محمد القرافي انه حقيقة (لا مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له انه مناط الحكم غاية ما في الباب انه استعمال استعمالين نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الجواز (أولاً) ما أقول انه يلزم حديثاً أي حين الاستعمال في اثنين (توجه ذهن في أن واحد إلى التسبين للموضوعين تفصيلاً) المقصود هو الوضع والاستعمال موجود فيهما (الاصريح) لا مذهباً على الآخر في فهمان معاً وتوجه ذهن في أن واحد إلى مجمل وهذا غير وافي ذهن المجاز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها على أنه لم يقم دليل على استعمال توجه ذهن إلى تسبين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه وجود الحدس فان المبادئ فيه تلاخظ مرتبة متصلة دفعة ثم تنفصل منها في أن آخر إلى المطلوب فتدبر (و) لنا (ثانياً) ان التبادر لارادة أحد ههنا معنا) ويشهد به استعمال الصيغ الشافعية فانه إذا أطلق لفظ مشترك فتنظر ذهن إلى ما يعرف أنه أهما المراد (ومنه مكررة) يشهد بالاستقرار ايهما (فهو) أي قصد أحدهما (شرط)

المشكلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق إلاخبار الأستاد فلا يدفع بهاماد كرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة وانما ان لم ينقد الاجماع ودونه فلو مات لم يصح المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ولبينا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب المتباعد وعصره لا يمكن ان يقال مذهب خالف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهب عنه وذلك يقال فلان وافق اشاعني أو خالفه وذلك بعد موت الشافعي فذهب الميت لا يصير بهجورا بوجهه ولا صار بهجورا صار مذهب الجميع كالمنع من عند موتهم حتى يجوز ان بعدهم ان يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهم بعد موتهم فاذن يقولون فيه قلنا نقتطع في طرفين واحسين أحدهما ان موت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالأقون بعده كل الامة وان خاض

استعماله لغة) والمات تبادر (فالحكم يظهره في الكل تحكم) بالمثل بل لا يصح الاستعمال فيما ولنا رد الاندفاع شرطه ومن ههنا لاحصة تقرير مصدر الشريعة اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكن مطلقا والاول باطل والامام ص الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذلك على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه فهو بنافي وضعه وتخصيصه لا أثر لغيره في الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد التخصيص ههنا ان القفظ له لاغيره حتى يلزم التنافي بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا القفظ من بين الالفاظ لاغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الامن جهة وضعه ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادة فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعا (ومن ههنا على اندفاع قول المحصين) العلوم (حقيقة انه وضع لكل مطلقا) أي من غير طائفة ان يكون مع الآخر أو بدونه (فأذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المسئلة (ه) فكان حقيقة (وذلك) الالفاظ (لان الوضع لا يكفي الحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع القفظ ولم يستعمل أصلا لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فيها (كل خطأ) لاحقيقة ولا يجوز ان يدفع أضاما أو رد في شرح الشرح أنه لو تدارك أحدهما كان متواطفا لا مشتركا وذلك لأنه ليس بتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتدارك بل لا بد ان يكون هذا هو المراد أو ذلك فافهمه وان دفع أيضا ما قبل في شرح المختصر ان القفظ كان لواحد واحد أو إذا أراد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فكون مجازا كيف لا والقفظ كان لواحد واحد أو بدالات هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحث يكون مناط الحكم أولا وبالذات كل واحد واحد لا للكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء مراد أو يكون مجازا البتة و ارادة الكل من قبل المطلق الجزء في الكل انما يصح اذا كان الكل بحث بكونه اسم على حد هو يكون بحث بتبني بانفاد الجزء عرفا هذا وقال الشيخ ان الهمام يجوز العموم في النفي انه راد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المهم اذا ورد علته النفي لم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشتركة في شيء بل ارادته معنى مجازي واقع تحت النفي فعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية ونجند فلا نزاع المحورون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يصدره في السموات ومن في الارض) والنفس والفرع والعموم والجبال والنهر والدواب وكثير من الناس (الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخوض القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند الهمم جمعا (وأيا) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن الله رحمة ومن الملائكة يستغفار) وقد أريد أيضا من لفظ يصلون لانه أسند إلى الله تعالى وإلى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود حقيقة غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختيارا فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (غيره) أي بوضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلارد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري مثل الكل) أي كل الناس (فلوجه) لتخصيص كثير من الناس (ان أريد السجود) (الاختياري) فهو (لا يأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أو يد القهري الشامل لكل الناس ولاتخصيص ههنا الذي يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون الالام للاستغفار (و) (الجواب عن الثاني) (أن الصلاة موضوعة للاعتناء بطهار الشرف ويتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرحمة) يتحقق (من غيره بدعائه) فإنه أيضا نوع اعتناء بطهار الشرف فوائعا كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقد على الاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير في أضمار خبر الاول) أي أن الله يصل وملائكته يصلون (كقوله نحن جماعتنا وأنسبنا عندك راض والرائي مختلف) أي نحن جماعتنا راضون فذوق الخبر (تنبيه) المشتركة

وأقول فالبايدون بعض الامة وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كالمعتقد لهم بواقعهم أيضا بل المتوقف بخلاف الجازم لكنه بسد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم **(مسئلة)** اذا اتفق التابعون على أحد قولين الصلبة لم يصير القول الآخر معروبا ولم يكن الذهاب اليه ناجزا لاجتماع خلافا لآخر وجماعة من اصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثيرين القدرية كالجواب وابنه ليس محتملا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وإن كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بغير القول الآخر ففرض بين أمرين ما إن نقول هذا محتمل وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماع انقضت الصلبة مصرحة بتجوير الخلاف

ان تجرد عن القرينة المهيئة للرد لا يبحث لا يمكن بالرى تعين المراد أصلا (فجعل) ولا يعد أن راديا لاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحسب لاجتماع التفسير فافهم (الاعتد الشافعي ومن تبعه فيعمل عندهم على الكل) فليس بمعمل (وان اقترنت به قرينة الاعمال اما الواحد معين فيعمل عليه) اتفاقا (أو) لو اوجد (غير معين فيعمل) بالاتفاق أما عندنا فظاهر وأما عندهم فالصواب قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة لا أكثر فيعمل عليه عند الجوز العموم وعندنا مانع بمجل (أو) اقترنت به (قرينة الاعمال اما البعض فيعمل على الباقي ان كان واحدا معنا) بالاتفاق لوجود القرينة (والا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فيعمل الاعتد الجوز) الباع فيعمل على الباقي لا أكثر من واحد (واما الكل فيعمل على الجواز الأربع) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت الحجازات في الاجال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث الحقيقة الكاملة المستعملة في موضع في اصطلاح المتناظر) أي في اصطلاح به يكون المتناظر فلهذا الفاعل المستعمل في المتناظر القوي بمعنى الجاعل بخاز وان كان فيما وضعه في اصطلاح الفلسفة (وهي) حقيقة (قوية) ان كان الواقع الثمة (وعرفية عامة) ان كان الواقع واصطلاح المتناظر عرفا عاما (ككتابية موضوعية للغة السابيد على الارض وفي العرفيات القوائم) (وهو انما يكون بخصيص) في المعنى القوي (قبل أو بشتار الجواز كاشافة التعميم الى الجوز) صارت مشتمرة في إعادة خروج العيز عن المحلة للضعف كذا قبل حقيقة الحال تنكشف ان شامله تدل على من احاطة حقيقة لقوية لا غير (اقول وقد يكون التعميم) في المعنى القوي (لما تطلب ان الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلوة والسلام بهم الامة عرفا) وسجي متحققة ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواقع واصطلاح المتناظر عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالتبع والتفصير) حقيقة (شرعية) ان كان الواقع واصطلاح المتناظر الشرع (كالمشاهي) أي الكلمة (المستعملة في غير الموضوع به بعلاقة) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهي خسة وعشرون نوعا كافي حاشية السيد) المحقق قدس سره (للتعصر) السببية المسيية الكلية الجزئية ويشترط فيها ان يكون لكل اسم على حدة ويتنفي بانفاد الجزع عرفا المزمومة اللازمة الاطلاق التقيد العموم بخصوص الحالة المحلة المجاورة الكون فيه الاول اليه البديلة الآلة التشبيه التضاد عموم السكر في حيز الثلاث استعمال المعرف الا لازم في المعهود الذي يحذف المضاف يحذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في السكر العلامة في الاثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذي تشبه الفرد المذهب الواحد المعين واسماء الحذف والزيادة ليست من العلاقات الجازم القوي في شيء (وقيل انما عشر كافي المتهاج) السببية وهي اربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والثابتة المسيية المشابهة معنوية كانت أو صورية الكلية الجزئية الاله تعدد الكون فيه المجاورة الزيادة نقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذا العلاقة يصح الخلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وبكسره واطلاق المصدر على اسم الفاعل وبكسره واطلاقه على اسم المفعول وبكسره كذا في بعض روح المتهاج وفيه ايضا علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر من جهة (وقيل) في المختصر (خسة) المشاكاة والمشاكلة والكون فيه الاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجال ولا تناقض كالحصر هاتين الحجتين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء السان الجواز استعاره وبجاء مرسل **(مسئلة)** والافتقار الى الاشتراط سماح الجزئيات (أنواع الجواز بحسب العلاقات بخلاف الشرعية فلهذا) (والا) أي وان شرط (التوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئ جزئ (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه وأما أن تقول إن ذلك ممكن ولكم بعض الامة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وإن كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يحض العصية فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق طاهرين إذ يذكرون الحق وقد منع في هذا الزمان فلهذا من عيى إلى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فان قيل لم تذكر كون على من يقول هذا إجماع يجب اتباعه وأما العصية فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يصح من بعدهم على دليل معين الحق في أحدهما قلنا هذا محكم وأخترنا عليهم فلم لم يشترطوا هذا الشرط والإجماع حجة فاطاعة فلا نكح الشرط في أجرة القاطعة إذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو ما هذا الجازان يقال إذا جوعا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متقدمة لم تسمع) ويعدون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدعوا المجازات تدو منهم الحفاظ) ولو كانت جزيئات المجاز تقضية لذوها أيضا (واستدل على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقلنا الما افتقر) في التجوز (إلى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لا يقتضي معرفة العلاقة قطعاً (وقبه أن المتفق عليه افتقار الواضع) إلى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فان أريد أن لو كان نقلنا الما افتقار الواضع إلى العلم بالعلاقة فاللازمة مجموعة فله غير مقتدر عند القائل بسماع الجزيئات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز يحتاج إلى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكارمة الشارطون السماع الجزيئات (قالوا ولا يلزم يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز بأنها وجدت العلاقة ولصح (تخلف الطويل غير إنساناً أيضاً) لأشركة في الطول (وأيلاً بل وبالعكس) لوجود السببية والسببية (قلنا) لللازمة مجموعة بل يصح اذ لم يمنع مانع (والتخلف مانع لا يقدح في تعامية المقضى) فالتخلف مانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة إلى السماع (ولعل ذلك) المانع (نصهم بالنفع البعد عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل إلى ذهن قدير وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب من بابها ومن غيرهما ولعله اتفق ههنا الغير وتعب عليه المصنف بأنه لا خلاف لاحد في عدم دخول التعامية الخلاف في ثقافة العلاقة أو اعتبار النقل معناه قدير (و) قالوا (ثانياً) لوجب النقل في استعمال المجاز (لكن) الاستعمال في غير ما وضعه (قياساً) في اللغة (إن كان جامعاً مستلزم للعلم والام) أى أن لم يكن جامعاً كذلك (كان اختراعها) أى القياس في اللغة والاختراع (أطالان) فلا بد من السماع (قلنا) لانها الاختراع إذا لم يكن جامعاً مستلزم للعلم (انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع) لغنى الملابس لموضع له بأحد الملابس المذكورة (علماً كتاباً بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع السكى فلا اختراع (أقول) مطابقتها لأجاب الجونفوري (وأيضاً انما يلزم) الاختراع (لأنه لا بد من) المعنى المجازى (عقلاً) لو (لم تمنع القرينة عن) إرادة (اللازم) الموضوع له (إلى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة نحو حيث لا اختراع وعلى هذا الإصطاح إلى النقل أصلاً في الجزئيات ولا في الكليات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا حرق للإجماع قال في الحاشية ذلك أن تقول إن الدلالة العقلية تكفى للقرينة والقرينة تفراد يمكن لأبد العصية التركيب من أمرزائد فلا بد من السماع والاجاز متهم للاستعمال حتى يكون جازياً على قوانينهم وهذا هو الوضع النوى وحيث لا يخلص عن القول بالوضع وهذا كلام مشين عند المصنف الحانق (قائداً) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل في الموضوع وههنا أثبت الوضع فيه أيضاً فتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعين اللفظ لغنى) دالاعله (بتعنيه) أى بنفس اللفظ من غير حاجة إلى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بغير معرفة هذا التعيين في الدلالة إلى أمرزائد تعيناً شخصياً كان أو غيراً على هذا البس في المجاز وضع) فانه لم يعين بلزاً بمعناه المجازى ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقاً) دل (بضم ضمنية قبل على هذا فيه وضع) لانه في الدلالة على متعلق الموضوع بالقرينة (وما قبل ودعى الأول الحرف) أى وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج في تعقل معناه إلى متعلق (الذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فلا يمكن إلا بنفسه فخرج عنه (بحوله أنه فرق بين أن يكون) المتعلق (بتمتلك الدلالة) كافي المجاز فان اللفظ والقرينة معاد الان على المعنى المجازى (وبين كونه شرطاً فيها) أى الدلالة كافي الحرف فان الدلالة فيه نفس

اجتهاد فقد اشترط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصلة متفقة على توسيع كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعا الى قول واحد صار امتقا عليه إجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال أما نحن اذا اشترطت فالإجماع الاول وفي حقه قد تم على توسيع الخلاف فان رجعوا الى أحد القولين فلا يكتفى بهذه الصورة أن يقول هم بعض الامة في حقه المسئلة كما ذكرنا في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة فيعلم الاشكال وطرق الخلاص عنه بحسب أحداهما أن تقول هذا إجماع وقوله وهو لفرض إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لانقراض العصر

الحرف وذكر المتعلق شرط خارج (فانهم) هذا وظاهر في الجواب أنه فرق بين أن يحتاج الى الضمنية لأجل مقولية المعنى نفسه كافي الحرف فانها تكون فيه تابعة لمقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أول أو بين أن لا يكون شرط لنفس المقولية بل انما يحتاج في مقولته من القطار (1) وشرطها كافي الجواز فان معناه يصح كونه مقولا لكن مقولته من الاختصاص اذا لوحت قرينة تقتدر بانفس (مسئلة) والجواز أمارات بها يستدل على الجازية (بما يصدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه) كقولك للبلد ليس بحمار) علم أن الجاز محاذ في (وعكسه) أي عدم صدق في المعنى الحقيقي عنه (وليس الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلد ليس بالإنسان) فالإنسان حقيقة فيه (وبشكل المستعمل في الجزاء) فالإنسان فله لا يصح (التي) أي في الجزاء والألازم (ولاحقة) علم أن عدم صحة في المعنى الحقيقي أماره الحقيقة وفي المستعمل في الجزاء أو الألازم المعنى الجازي هو الجزاء والألازم قدم صحة فيه لا يكون اشكالا فالأولى أن يقال المستعمل في الكل أو الملام فله لا يصح في الحقيقي هو الجزاء والألازم ثم أنه هل يرد على أماره الجواز فليس لانه لا استحالة في انتفاء أماره التي مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعتق عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملا للجاز فان هذا السؤال يرد عليه أيضا فافهم (قبل الاشكال فان سلب المعنى) الموضوعه هو الجزاء والألازم (عن المستعمل فيه) هو الكل والألازم (وأن يصح باعتبار الجاهل المتعارف لكنه يصح باعتبار الجاهل الحقيقي) الاولى فله ليس التكل نفس الجزاء ولا الملام نفس الألازم والمراد بصحة التي وعدمها صحتها وعدمها باعتبار الجاهل الاول فله أنه أذاع التي باعتبار الجاهل الاول علمه مغاير لموضوعه فعات الجازية والاصح حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس الجاز ولا يمكن أخذ التي هناك باعتبار محل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة في الجاهل الاول بين الحقيقي والمستعمل فيه موجب الجازية (والا) أي أن كان التي الاعتبار بهذا الجاهل الحقيقي (بما أن يكون قولنا) بضموا ان محازا) أي إطلاق الحيوان على زيدان زادته كالأدب أن زيدا فأخبرت بقوله أدب بضموا أن يكون إطلاقا محازا بالانه يصح التي هنالك باعتبار الجاهل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلزم كونه محازا وهو باطل فان إطلاق الكل على فرد حقيقة هذا لم يرد أنه لو كان الاعتبار الجاهل الحقيقي لكان بضموا ان محازا لأنه يصدق التي هنالك باعتبار الجاهل الحقيقي حتى يرد على أن المتعريف المسئلة صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وهنالك لا يصح في الحيوانية عن الحيوان ولا في زيد حتى يكون منها بل انما يصح في الحيوان عن زيد وهذا الألازم المحاذية فهذا التي خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فانه دقيق (ثم اعترض) على الأمارتين (بأن سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد) مجازة للمستعمل فيه لان المشترك المستعمل في أحد معناه حقيقة فيه وضم سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يرد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بقى أراد سلب الكل وهي أيضا غير صحيحة كإفقال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازة في المعنى) (المجازي فإثباته) أي إثبات المجازي بسلب الكل (مصادرة) فلفظ اصح الأمارتين (واقبل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازة المجازي (ممنوع) سلب الكل (مستلزم الجازية) أي بجازية فيه فلا مصادرة (فاقول) فيه (التردد في الجازية) أي مجازية الجاز (وجوب التردد في سلب الكل) لانه محتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضا حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم بتدليله عن الموضوع الجاهل عن التفسر شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازة الجازي ولما منع أن يمنع اشتراط خلو الجاهل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكتفي في الإيراد بان سلب الكل لازم مجازية الجازي وسأله في الجاهل الآخر فاعلم أن غنى فلا يصح

(1) قوله وشرطها كما ذكرنا بالاصول التي يابى بنا وأظهر مع قوله وبين أن لا يكون شرطها الجازية كنه معجبه

يخضعون هذه المسئلة عندئذ ويقولون مثلاً إذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب إلى بطلانه حازه أن يصير عليه فلم لا يجوز الاسترخاء أن وافقوا معه الجهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد إذا تعبد اجتماعه أن وافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحمل ذلك لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين وأن الإجماع الأول قد دل على تسوية الخلاف وعلى إعجاب التقليد على كل عالمي شأ من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك إلا عن دليل قاطع أو كفاً قاطع في تخويله وكيف يصور دفعه وحاله وقوع هذا التناقض في الإجماعين أقرب من التمسك بشرط العصر ثم في الإشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين ثم لاختلاف في أنه يجوز الرجوع إلى أحد هاتين القطعتين كما

أما هذا والله أعلم (فافهم) إشارة إلى أن الكلام في الإتيان بدون الثبوت وأنه إذا قصد تحصيله بالنظر والمقروض ما إذا لم يعلم بوجه آخر لا بسببه ولا بعلامة ومعلوم أن النظرية لا تكون إلا فيما احتمل الأمر أن فيه فذلك إنما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فاندفع منع بعض الفضلاء لتوقف استدلاله بجواز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شأ من المعاني الحقيقية ولا نعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعنوية في المجاز وما أورده التفتازاني بأنه يصير سلب المعاني الحقيقية للاستدلال من أن الإنسان ولا يعلم استعماله فيه ففسد الاستدلال المجازية (وأعجب بأن سلب البعض كافي في إثبات المجازية) فإنه إذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علماً ما، وإن له معنيين فتأزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاستدلال) ولما كان السلب متعدياً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم إن هذا الجواب لا ينطبق إذا أورد السؤال في الحقيقة فإن عدم صحة سلب المعاني الحقيقية موقوف على كونه حقيقة سلب المطلق لا يحصى كذا قالوا وتغيب عنه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فإنه يكون حقيقة أنه دفعاً للإهمال وهذا ليس وإضافته أن أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الإهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يحوز سلبه عنه وإن أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا أورد سواد أريد السلب اعتباراً للحل الأول أو التعارف كالأخفى على ذي بحسبة فقدر فإن قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشتزك سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشتزك لأن الكلام في المشتزك) فإنه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أي المشتزك (معلوم الحقيقة) فيها (ومنها) أي بعض الإمارات المجازية (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فإما زنا تبادر نفسه من غير قرينة (فإنه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشتزك) لعدم وجود أمارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويمكن توجيهه إلى أمارة المجاز فإن المشتزك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قبل الثاني جواب الأول فأسد فإن خرج الخاصة على خاصه غير مستعمل لجواز أن تكون غير مثله وهذا فاسد لأن التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لشرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكذب توجهه هذا (وهو) اعتماد على منذهب من نفي العموم) في المشتزك فإنه عنده يتبادر أن عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يكفي التبادر لولا بدلاً والتبادر البديهي موجود في المشتزك ويرجح بإجماع المراد التبادر لخطور واقف المشتزك المجرد عن القرينة وإن لم يتبادر المراد لكن يخطر في ذهن ولا بد مجازية اللفظ الموضوع للربك المستعمل فيه لأنه لا يتبادر غيره وهو الجزء لأنه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل إنما يتبادر في ضمن تبادر الكل وأيضاً إشارة إلى المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم طرادهم) يعني إذا استعمل لفظ في معنى لأجل وجود معنى فيه ولا يطراد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو وسائل القرينة دون) واسئل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) أسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجريئات وهذا أن تم مناقشة في المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يخص) هذا المنع بالمجاز (إن) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكيم (التحكيم غير يخص) بالمجاز فيجوز أن عنوا استعمال اللفظ في بعض أفراد الموضوع لبدون البعض (التحكيم) وهو غير محتمل وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة كما كان أبعدهم عن فيه ولا تحكيم بخلاف الحقيقة فإن الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا إلى قتال المانعين للركعة بعد الخلاف وإلى أن الأشعث من قرش لأن كل فريق يؤم مخالفة ولا يجوز مذهبه بخلاف المجتهدين فإن الخلاف فيها مقصور بتجوير الخلاف وتسويغ الاختيار لكل مذهب أدى إليه الاجتهاد من المذهبيين والمخلص الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فإن اشتراطه تحكيم والمخلص الثالث اشتراط كون الإجماع مستنداً إلى قاطع لا إلى قياس واجتهاد فإن من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم إجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضاً مستند إلى اجتهاد فإذا رجعوا إلى واحد فالنظر إلى ما انفقوا عليه لتعين الحق ببليل قاطع في أحد المذاهب وهو مشكل لأنه لو فسخ هذا الباب لم يكن التعاقب بالإجماع انما من إجماع الأول وتصور أن يكون عن اجتهاد فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو محجة وإلى ما ليس بحجة

في الأفراد هذا (بل عرف) نحو وسائل القرية (بأنها لا تسئل) بناء (على أنه يجازى في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا أيضاً منافسة في المثال (ولا تنعكس) هذه الأمانة حتى يكون الأفراد أمانة الحقيقة (فإن الجواز قد يطرأ) فلا يكون أمانة الحقيقة (وأورد) عليه (الصحى) فله حقيقة فيمن قام به السجادة ولا يطرأ (إذا بطل على الله تعالى مع أنه الجواز المطلق الجواب أنه ملكة لا استغرام) والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سجاده ولا يطلق لعدم وجود جهة الإطلاق فيه وقد يجب أنه يجوز الإطلاق لغة وانما لا يجوز شرعاً لأن الإجماع توقيفية ولا توقيف فيه وألانه موهم للنقطة ويستدل بالرد العلامة المرادة لعدم إضاحها (لا يقال عدم الأفراد انما يعلم بسببه لأنه يمكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناصح والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كإين في المنطق حينئذ عدم الأفراد انما يعلم من جهة سببه ثم عدم الأفراد لعدم ولا يكون سببه الأعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم مقتضى (وليس) السبب (وجود المانع إذا لم ين) وهنا (فإن الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم مقتضى) السببية والمقتضى للأفراد الوضع (فعدم الأفراد لعدم الوضع) فيعلمه (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوماً (بعدم الأفراد) فدارو عدم القول (لأن توقف العلم بنسب السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لا في اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في القننون (وبسبب اللغة مفتونة) ثم ثانی توقف العلم بنسب السبب على العلم بسببه وإن كان يقينا كلياً كلام استوفينا في شرح السلم (ومنها) أي من الامارات (جميعه) على خلاف جمع الحقيقة كما مر وقد علم أنه ليس متواطفاً لعدم العنى باعتبار أحد ما جاع وباعتبار الآخر جمع آخر (فعمل على الجواز دفعاً لا اشتراكاً) فإذا اقره هذا (فما) أورد (في التصريح) على التقرر المشهور بأن اختلاف الجمع موجب للجواز دفعاً لا اشتراكاً (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فله يتم الكلام بدونه (ساقط) لأن باختلاف الجمع يعلم تعدد المانع (وسأني) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفى الكلام هناك إن شاء الله تعالى (ولا ينعكس) فإن اتحاد الجمع ليس أمانة الحقيقة (ومنها) أي من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى (كطلمة الكفر) فإن استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (وفور الامعان) اذمع التقييد يستعمل في العقائد الحققة (أقول) هذا (منقوض) بل لازم الاضافة) فإن استعماله في معنا لا يجوز الاضافة وهي تقييد (فافهم) وفيه أن المراد التزام التقييد لا أنه هذه المعنى الذي لا يوافقه معنى آخر فكأنه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعاً وقال في الحاشية أن التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد أمانة الجواز بل لازم الاضافة ليس فيه هذا التصو من التقييد فامل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف إطلاقه على إطلاق آخر نحو سكر وأومكره) فله لا يصح مكر الله ابتداء (فالمشكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) بما هي مشاكلة (مشكل إذاً الطبع من الخباطة) فله لا علاقة ههنا أصلاً مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا افرح شأني بمثل ما طعن • قلت الخطو إلى حجة وقصا

فقبل) ادفعه (كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فإن المصاحبة في الذكر تمكن في كل لفظين فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر واعتراض أيضاً بأن هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أحاب المصنف فيها نحو من المجاورة واعتراض أيضاً بما بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة وهي متقدمة ولا تخو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في النشال) وفيه أيضاً بعد فإن

ولا فاصل سقط التسليم به وخرج عن كونه حجة فانه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلاً بذلك القاطع
ومستنداً اليه لا الى الاجماع ولا نفيه عليه السلام لا يجمع أمضى على الخطأ لم يفرق بين إجماع وإجماع ولا يخص من هذا الأمن
أنكر تصور الإجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه وألحقته قال اتفاقهم على تسوية الخلاف مستنده
الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر الى الاتفاق الاخير فاما في الابتداء فاما حوز الخلاف بشرط أن لا ينسجداً اجماع
على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فانه زيادة شرط في الإجماع واجلي القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة للاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة المصاحبة (بل التشبيه الادعائي) فانه لما
اشتدت حاجته الى الخيبة شبهها بالطعام الذي يقيم بدن الانسان وشبهه بخياطته بطيخه (الكن لما لم يعرف) هذا التشبيه
(من قبل لم يجر) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكراته ولا الخضوع لاجتهاد ابتداء هذا * مسئله * بعد
الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانها من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً خاصاً
(اختلاف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولومرقة فقبل يستلزم (والواقع النقي)
فلا يستلزم (لنالرجن فانه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة) قد قررناه وجهين الاول لا يطلق الاعلى الله تعالى ولا يتحقق معناه
الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الاعلى فرد خاص من ذي الرحمة وهو الله سبحانه
ولم يطلق على المطلق أصلاً فان قلت قد أطلق أصحاب مسيلة الكتاب عليه لفظ الرحمن وقد استمرحتي قال أبو جهل عند
سماع الرحمن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعرف الرحمن البهامة أجاب بقوله (ورجن البهامة مردود) فانه
ليس على طبق اللفظ بل انما هو من تعنتهم ووجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن
تكون موضوعاً بازاء التفضل والاحسان ثم في الانسان لا يكون هذا التفضل الا رقة القلب وانعطفه وعدم اطلاعه على غيره
تعالى لعدم وجود معناه فانه اعتبر بمالغته كماله فانه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتباره سرعة المرحوم عليه وشموه لكل أحد
وباعتباره المرحوم به من الناس من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً وبعد التزلزّل اطلاق العام على فرد منه
ليس بمجاز تأمل في هذا التزلزّل (و) لنا (عسى) ونم لانها صفة ثان وضعت للاخبار ولستعمله قط بل في الانداز فقط هذا
أيضاً مجرد دعوى لم يقم عليه دليل (و) لنا (المهمات على رأي) وهو رأي من يجعلها موضوعاً لفهمها وما كانت لتستعمل
في الأفراد ولا يفتي أن رأى واحداً يصلح حجة لاسيما رأى شهد الحجة الصلبة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب
(بالمركبات من تخوفات الحرب على ساق وثابتة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط
(تفروغ عن النزاع) فانه في المفردات وهن المجاز في الهيئة التركيبية ولا يجوز في شاب وفي الله وهما مستعملتان في معانيهما
الحقيقية أيضاً (وما قيل عليه انه مشترك في الالزام) علينا وعليهم (لانتقام معنى محقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما
النزاع في كونه مستعمل فيهما أولاً (فهم) فاسد (لان الواجب) للجاز معلومة المعنى وان كان هوماً غير محقق في
نفس الامر (وهي) أي المعالوية (متحققة أم لا متحققة) أي المعنى (في الواقع فليس واجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج
الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز أن يكون حقيقته يستعمله الكذاب والهزل والناقل فافهم (وما) قبل (في النصير
انه مشترك) الزاماً (لاستلزامه موضوعاً للاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصاً والكلام فيه) فحينئذ آذ الكلام الى
أن المجاز لا بد من موضوع بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فانه لا خصوصية للوضع الشخصي
الآثر أي أنهم استدلوا بالرجح وعسى مع أنهم موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المستشقات والأفعال الملتزمون
(قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (التفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذلا استعمال فلا فائدة
(فلهذا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة تخصاصة لا يوجب انتفاءها مطلقاً (فان حجة التصور) فيه (من الفوائد) ولم تنتف
(بل بطلان الثاني ممنوع) اذلا استعماله في انتفاء الفائدة (أقول) اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان أي
بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر * مسئله * قد اختلف في نحو آيات الربيع البطل) أي فيما اذا أسند المستند الى ما حجة أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجاز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل إنما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقاً بعد اختلاف وهذا أولى لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المجهول أن الإجماع إنما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فإذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضاً مشكل لأن قوله عليه السلام لا يتجمع أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض فخلص الأولى الطريق الأولى وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصوره كصورة رجوع أهل الإجماع عما جعروا

لا يستدل به (على أربعة مذاهب الأولى أنه مجاز في المسند) فإنه أريد به غير الموضوعه (وهو التسبب العادي سلاوان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بأن الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فإذا استدل بالغير القادر يكون مجازاً السنة (وردياً اتفاق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب أصل (الوضع على أن فاعله بلزم أن يكون قادراً وغير قادرين أحقيقاً أو) سبياً (غير حقيقي) فإن الفعل إنما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل جاز إلى الفاعل القادر وإذا كان الفاعل أعظم المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازاً ورد أيضاً بأن من الأفعال ما ليس استناداً إلى الفاعل المختار فيلزم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والزمه بعد ذلك البعد ورد أيضاً بأن الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر وجود بعض الأفعال مستنداً إليه ليس أولى من العكس ثم علم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومراهمة مصون عن هذه الشناعات فإنه برأى أن مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه المصدرين لا يعتقد ظاهره عرفاً أنه تأويل فأقول هو في المسند وحكمه بالمراد منه ما يصلح لأن يستند إلى المسند كور وهذا المذکور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فيخرج عن التهيؤ والاستعداد وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤخذ في كل مثال ما يليق به وعلى هذا الإرداع على شيء فافهم وهو الذي اختاره الحنفية في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التصور (في المسند إليه) الذي هو الرفع (وهو قول السكاكي أنه استعارة للكناية) وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهنا شبه الرفع بالقدار المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الرفع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الرفع قادر مختار لأنه أريد به قادر غير الرفع فالمقصود بالذات تشبيه الرفع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي أن هذا الضموم عن القول بالاستناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مقنياً) عن المجاز المعنى (بما ذكره) أي بآثار السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فإنه لا يصح بادعاء القادرية في الحالان بنسب إليه الانبات الابتدائي (و) أورد أيضاً (أنه لا يكون مجازاً) في المسند إليه (لأنه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء ما مل وهو لا يصح اللفظ مجازاً مع أنه حكم بأنه يجوز فيه (الثالث أنه) يجوز (في الاستناد) والرفع على معناه وكذا الانبات والتكلم شبه الرفع بفاعله في التلبس فاستداله الانبات استناداً مجازاً بالمتعلق في التلبس (وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء الدين وهو الأقرب) إلى الصواب فإن من تتبع استعمالات اللغات ورسم الوجود أنه يجد هذا المعنى مناسبا (واستعداد) الشيخ (ابن الحاجب) لا يخادجه (الاستناد) في التركيبات كلها (في العرف والواقع) فجعل بعض الاستنادات مجازاً دون آخر تحكم (مستعمل للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صامهم) فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحل لكل استناد حقيقي في اللغة والعرف أن يبقى في محله) وهو الأمر الذي يقوم به هذا المسند (فإذا عدل عن محله إلى الملابس) له (كان مجازاً) السنة (والمعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد العباسية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويل في التركيب فإن الهيئة التركيبية لقولنا صامهم مبنية على قيام الفعل للفاعل فإذا استعمل وأريد وقوعه في الظرف كان مجازاً السنة فليس حجة الاستناد في صام زيد وصامهم واحدة فإن الهيئة التركيبية في الأولى مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا القاهر أن الاستعارة حينئذ غشبية ثم إن هذا الضموم التأويل وإن كان محتملاً لأنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاستناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (الرفع قول الإمام

عليه وكنصور اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة وذلك بما عتق وقوعه بدل السمع فكذلك هذا فإن قيل فاذ ذهب
جميع الأمة من الصحابة إلى القول بالإنعاس وإلى منع بيع أمهات الأولاد لأغلبنا فاذ ظهر إجماع الناس على القول وعلى منع
البيع فلم يصحرم عليهم الرجوع إلى موافقة سائر الأمة وكيف يستحيل أن يظهر لهم ما ظهر للأمة ومذهبكم يؤدي إلى هذه الحالة
عندنا في الطريق الأول قلنا لا إشكال على الطريق الأول الأهذا وسيل قطعه إن يقال لا يحرم عليهم الرجوع لو ظهر لهم
وبه ذلك ولكن نقول يستحيل أن يظهر لهم ما وجهه ويرجى الامتناع فيه ذاتة لكن لأفضائه إلى ما هو مجتمع معها والتي تارة

الرازي وهو أنه أي التجوز (في المعنى فقط والأجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف واللغة (وذلك بأن ينتقل من اثبات
البيع إلى اثبات الله تعالى فصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من إسناد الأنبياء إلى الله تعالى إلى الإسناد إلى الربيع
(بالإضافة فقدر) - ويوضحه أن المفردات والإسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم
المعتمد بالذات بل لأن ينتقل من المعنى إلى الحكم بالسند على فاعله الحقيقي وبفعل هذا البالغة بخلاف القول الثالث فإن فيه
الطرفين على الحقيقة والإسناد على التأويل والمقصود هذا الإسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفرق كثير من الكتّابة
وقد فرق في الفرائد بأن في الكتّابة يميز الإلزام عن الإلزام ومع الإلزام فإن لم يل التعداد عنوان لطول القائمة بخلاف ما نحن فيه
ففيه ليس ههنا شيء عنوان المقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتاده فإن عدم العنوانية ههنا لأن المنتقل منه كلام تام كذلك
المنتقل إليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوان الحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فهما واحدة وهذا وهما
وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئة الحاصلة في وقوع الاتيان في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الأفعال يعتبر
بالعبارة الموضوعية الثانية في الأولى وهذا هو الاستعارة التثنية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرضه المنصف
وقال (وما في الخبر رآه استعارة تثنية عند فهم) لأن التشبيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع ليس مقصودا ههنا بل بقرينة
الإمام كيف هو من الجواز المغوي في المركب والامام يقول إن الجواز عطف لا نفوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في
الحاشية وأعلم أن عدم مقصوده تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير جهة فإن تشبيهه في قيام الفعل
بالفاعل حقيقة وقوعه في الزمان باقيا عندنا ليس بعيدا كالأحبار رشح المختصر مذهب عبد القاهر ثم إنه نقل في بعض
كتب المنطق عن الإمام الرازي أنه لا يقول في المركب وضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للمعاني إذا
ركبت على وجه مخصوص حصل معنى مركبي عقلا فلا استعارة التثنية لا يصلح أن تكون مجازا في القوي وكيف والمفردات
باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام
الإمام الرازي أنه إنما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرף أو المجموع المركب حتى يكون
استعارة تمثيلية قال في نهاية البحار إذا قلنا أشاب الصغير كالتعداد لم يكن المجاز فيه لنقل مسقة أشاب إلى غيره فهو معها
الأصلي بل المجاز فيه أن التشبيل يحصل لا بفضل الله تعالى ونحن لم نستدله به بل أسندناه إلى كالتعداد وإسناده إلى القدرة
الله تعالى حكم ثابت له لأنه لا لبس وضع واضح فإذا أسندناه إلى غيره فقد نقلناه عما يصحقه لأنه في العقل فيكون التصرف
في أمر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرج الأرض أنهارا وقوله مما تثبت الأرض
فالأخراج والانبثاق غير مستند إلى الأرض في نفس الأمر بل إلى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الأمر فنقله عن
متعلقة إلى غيره نقل حكم عقلي لا لفظه لغوي فلا يكون هذا المجاز الاعتيادي انتهى وأنت إذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن
الإمام الرازي إنما يقول بالتجوز في الإسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القائمة إلى ما حقه أن ينسب إليه بالنسبة الظرفية
وهذا هو قول عبد القاهر في فهم المخالفة نشأ من قوله التندر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الإمام الرازي والشيخ
عبد القاهر خلاف أصلا وأرضى به الجوزي في الفرائد وحاشيته فقدر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مستقلة
المجاز الأولى من الاشتراك فجعل عليه عبد التردد) في أنه مجاز أم مشترك (لأن المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حق
فصل إن شطر اللفظ مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة) فإنه يصير مجازا على ما مر (لا يدل على أنه المراد
بخلاف المجاز) فإنه لا يخل بالفهم (أن يخل المخاطب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه) ودونها على الحقيقة

تتبع لذاته. وثارة لغیره كاتفق التابعین على انفال القیاس وخبر الواحد فله محال لانه ان لكن انفضاه الى تحطئة العصبية
أو تحطئة التابین كافة وهو متنع مع ما والله أعلم. (مسئلة) • فان قال قائل اذا اجعت العصبية على حكم نذكر واحد
منهم حدثنا على خلافه ورواه فان رجوعا اليه كل الاجماع الاول باطلا وان اصرنا على خلاف الخبر فهو محال لا يسمي حق
من يذكر تحقيقا واذ يرجع هو كل مخالف للاجماع وان لم يسمع كل مخالف للخبر وهذا المختص عنه الا باعتبار انقراض
العصر فليعتبر (قلنا) عنه تخلفان. أحدهما ان هذا فرض محال فان الله يصمم الامة عن الاجماع على نقیض الخبر أو يصمم

فان دفع ما قبل ان هذا الوجه مشترك (الورود) ففي المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بين صاحب
المخاطبة دون المتكلم فله لا يشترط كذا في الحاشية. وأورد عليه أن المخاطبة يحول عند عدم القرينة على خلاف المراد فيفضل
بالفهم وعند القرينة لا يختل في معنى منهما. والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فإذا عدست تعبت الحقيقة لا رادة
وأما المشترك فلا يشترط القرينة في فهم هذا (وأما أي المشترك) (يؤدى الى سبب) وهو الاشتراك بين المتضادين
أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند سبب القرينة (بختلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل من لمة التناسب) فلا استعداد
وأورد على التوجه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لاستعدادهما وعلى الثاني ان المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار
التضاد وان اعتبر بتماثل لا ينقل الى الحقيقة عند سبب القرينة فيصمم عليه بحكمه على المجاز المضاد فتدبر (وعروض
بأن المشترك يطرأ) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب) بأن المشترك (يشترطه) نظر الى المعنيين (فمتنع
الكلام) وفيه أن الاشتراك مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالاشتراك محال فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التحويز
منه) لكونه حقيقة (فتذكر القاعدة) باعتبار اعادة المعنى بطرق شي (و) بأن المشترك أكثر وقوعا وكفا (انه مستغن
في الوجود عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والأقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة فتوقف
والاولى عند سبب القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرناه في بيان كرمنا (الظن)
الحاصل (بقلة المثنة أقوى) مما سواه والعلية في المجاز فهو أولى

(ثمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه
(والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلو اختلفا فهم ما متساويان (وغيره) أي من المجاز (التخصيص والتخصيص
خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك من علمين خير منه من علم
ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثري (مسئلة) • المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية
(خلاف الانساق) الاسرائفي (قال لانه يخل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز
استعماله من دون قرينة وجبته لا اختلال (ومنفوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع واقع اتفاقا (ونقل
عنه أنه) ينسب المجاز (مع القرينة حقيقة) فخرج حاصل مذهبه أن المجاز يلاقر بقرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق لما مر
(فانكشاف لفظي) حسنة (مسئلة) • المجاز واقع في القرآن والحديث بخلاف الظاهرية (لناقوله تعالى (التي بهتري بهم)
فان الاستمرار حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن اجزاء المشابهة وقوله تعالى (واشعل الرأس شيبا) فان الاشتغال
الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بيض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ الجناح لذل حقيقة بل استعارة
بالكتابة (غيرها) من الآيات نحواني أرا في عصرنا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سنة (والاستبدال بقوله
تعالى ليس كذلك شي) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز باز بادة (خروج عن المصنف فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من
المستعمل في غير ما وضع (والمجاز باز بادة والنقصان ليس منه كجمل أقول) ليس هذا نزاع بين المحدث (بل النزاع فيه
مطلقا) سواء كان المعنى المذكور باز بادة أو بالنقصان (كأيد عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستلزامهم) عن هذا
الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زائدة بل الكاف على معناه وقرروا (بأنه نص في نفي اللازم) وهو مثل المثل (والمقصود في
اللزوم) وهو المثل فان المثل ملزم مثل المثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قلنا في مثل المثل في له وهو كثر
ولا يلحق بجنبه ان يكنى بالكفر قلت ليس نكر الان سفهومة الصريح هو في مثل المثل عن الشيء لا في نفسه فتدبر (وجه دلاله

الراوى عن النبي ان اى اى يتم الاجماع الثاني فاننا ننظر الى اهل الاجماع فان اصرروا بين انه حق وان انظر اياهم ان يكون غلط فيه الراوى فسمعهم من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم ونظن انه سمعهم من الرسول صلى الله عليه وسلم وانظر الى اهل التفسير فسمعهم من الراوى وعرفه اهل الاجماع وان لم يتكشفت لنا فان رجح الراوى كان خطأ لانه مخالف للاجماع وهو حجة قاطعة وان رجح اهل الاجماع لا يخبر قلنا كان ما اجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما بلغهم بما يكون احكامهم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكذا تغير الاجتهاد او يكون كل واحد من الراىين حقا عنه فمن صوب قول كل يجتهد فان قيل فان جازاه اقل

الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع بخصوص الكفى لهم ان يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تنحل لم يكن الاستخلاص تنزلا (د) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واستل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاءوا من عنده الى ابيه مع زكاهم اخاه العنق من جهة السرقة (انه على سبيل التصدي) والمقصود انك يا بقوب نبي فاسأل العبران عنها تحييل (وان القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استعمال في السؤال عسما حاذ (من قرأت النافقة) اى جعلت (ومنه القرآن) لمصرع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكن لهم ان يقولوا يجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا انه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وان كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) اما الاستخلاص عن الدليل الاول فانه تكلف لا يخفى واما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التصدي كيدل عليه السياق والعبر الى اقلنا فيها واما الثاني فلان القرية ناقصة وقرأت النافقة والقرآن مهموز الا ان كان الاستحقاق هذا الظاهر به (فالاول الجواز كذب لانه يصح نفسه) فصيح في اشتغال الرأس شيئا ما اشتغل واذا كان كذبا (فلا يقع) في القرآن والحديث (والجواب ان التي للفقهاء) فهي كذب لا يجوز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (اقول وايضا) لو تم (لا يدل على عدم وقوعه بحكمة عن التكفار كعقوبة عدم الباطل) الواقعة فيه فانه لا استعمال في نقل الكلام الكتاب (ولعل مرادهم انه يقع تصرف من الشارع) اذ لا يجازى الا على قانون اللغة لا باختراع منه (فيقول الى ما قبل الجواز في القرآن) اى يصرف منه (بل) الجواز (في كلام العرب) اى يصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا يجازى في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الصغير المخلوقة وانما الجواز في كلام العرب وهو الكلام اللفظي المقروء على الالسة (واما قولهم) لو كان الجواز في القرآن (يلزم ان يكون الباري مجعولا) ولا يصح اخلاق المصور عليه سبحانه (خبراه ان نفسه اجها ما بالقصة) فانه لا تلتقل من مكان الى آخر فلا لا يتعلق عليه لانه لم يورد المجازى في كلامه (اولا نوقف) من الشارع واما الله تعالى رقيقة فلا يطلق المجعور عليه لهذا الالعدم ارادما الجواز (مسئلة) اظهر ان في القرآن معربا) وهو لفظ مجع استعماله العرب على وضعه العبري في محاوراتهم (كاروى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسهيل فارسية) امله سنك كل (وقبسطا رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزوا بالقسط المستقيم وقال رزيم بجواز من قبيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان الراهمة العارفين بالتحا الهدي لا يعرفونه ثم المشكاة بضم الميم والسكن المهملة بمعنى التسم هندية وليس في القرآن هذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللتين قال (والا اتفاقا كالمبايوت) فانه لغة فارسية معربة ايضا (يسد) فانه نادرا لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابرين فان الذي في العربية بالصاد في الفارسية بالسكن ونص اهل الفرس على انه لا صاد في لغتنا (والاستدلال بصواب ابراهيم) فانه لفظ اجمى وقد وقع في القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاعه) اى في وقوعه في القرآن فصور ابراهيم خارج عن مسئلتنا على ان ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعماله على ذلك الوضع بالتصغير ولا فاعلم بخارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المتكرون للوقع (قالوا) اولا (الوقع العربي في القرآن) ثم جئت ان لا يكون عربيا لانتفاء العربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والثاني باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا انزلناه فاعربيا قلنا) لان الملائكة و (انما ازلهم) عدم كونه عربيا (ولو لم يكن معربا) وانما كان معربا صاعدا بيا للتعريب (على ان فسرنا انا انزلناه للسورة) تعالى ويل الكلام وجئت هذا فطلان اللازم منزع واذية اعتمد على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كلامه) يسد على القليل والكثير (مع ان لا كثر حكم الكل) وانما كان الا كثر عربيا كان الكل عربيا فيقتضو

لا يجوز أن يقال إذا اجتمعت الآلة من اجتهاد جازل من بعدهم الخلاف بل جازلهم الرجوع فان قالوا كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقيا فإذا انقضى تغير الفرض والكل حق لاسباب اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهذا قلتم ذلك جازلهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار القول وبمع أم أوله القول به ما غلب ذلك على ظنه فإذا تغير ظنه تغير فرضه وجزم عليه ما كان سائغاه ولا يكون هذا زافا لا لاجتماع بل يجوز للصبر الى مذهب بشرط غلبة الظن فإذا تغير الظن لم يكن يجوز أن يكون هذا مخلصا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما أجمعوا عليه من اجتهاد لا يجوز خلافة بعده لا لأنه حق فقط لكن لأنه منقح اجتمعت

أن يكون إطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الأجزاء معتدرا ولا بعد أن يقال المراد أنا أنزله قرأنا عربي النظم والمفردات فان اعتبر في كون اللغة فارسية وأعر بيته هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معرب لم يتروك به الى اللهجي والعربي وهو باطل إذ (قوله) اللهجي وعربي بنى التنوع قلنا) لانسانته بنى التنوع بل (المعنى) كلام اللهجي ومخاطب عربي لا يفهم فمن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) انما للتعريب محال لكل عربي (على أن وقوع لفظ فقط لاستلزام) تنوع الكلام فانهم (مسئلة) المحاذ خلفي عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى الجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيق لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى الجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بلزاهذا المعنى والالزام أن يكون هذا البني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التعريبات كالاتي وبأي عنه كلام الامام غير الاسلام كل الاء (لكن) اختلفوا في جهة الحقيقة فهي (عند) الامام (أي حقيقة في التكلم) فقط أي التكلم بالجازي خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا البني مراد به العتيق خلف عن لفظه مراد به النبوة وإذا لم يكن مكان الاصل ثبتت الخلف (فيكني جهة التركيب) على ضاطعة العربية لصم التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال العلماء (وقال) الخلفي (في الحكم) حكمك أنت أي مراد به العتيق خلف عن حكمه مراد به النبوة فلا بد عندهما الصفة الجازي من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت أي) مقولا (لا كبريتا) أي لمان لا يوافقه بين مثله (وجب العتيق عندهم) لوجود شرط الجاز وهو جهة التركيب واستعمال الحقيقة خذراع القرآن (لا) وجب العتيق (عندهم) لغتهم امكان حكم الاصل وهو النبوة فان قلت ان الخلفي هنا يعني انه لا يصح الجلي على الجاز ما لم يكن الجلي على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط الجاز بل يمكن الحقيقة فالحقيقة في الحكم لا توجب امكانه بخلاف خلفي الخلفي فان الخلفي انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن الجاز لا بد له من جعل صحيح لثبوته فيه يخرج عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مسكارة ثم هذا الحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه لظواهره حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سائغها للجمهور لكنه يمكن على استعماله لا وجب الامام العتيق مع أنه يمكن حله على الشقة (أجاب بقوله) (وتقديم العتيق على الشقة لانه) أي العتيق (الزم) للنبوة (لا) بخلاف فالجمل عليه أولى بخلاف الشقة (ولهذا لا يعتق في آخر لشوعه في الدين) فيصل عليه (الهم) الا اذا قال أردت العتيق ثم هذا غير واف لان الشقة أيضا لا زعمت مختلفا عن رأيي بعدد من الاحوال المزمكة وأما العتيق فاما يعرف رومه لا ومنه له نوع من التبريقين أي أن يجعل على الشقة أو أقل من أن يجعل على النبوة ولا يحكم العتيق لافضاله ولا بد منه (والحق) عندها المسبب في الجواب أن هذا كناية عن كان في الجاهليين بقصدون به الاعتقاد من حيث المثلث ويرد به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتقاد لا زعم فاجبت يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريح في العتيق ولما نسخ الشرع التي سقط حكم الميراث وفي حكم الاعتقاد ثم العلاقة بين الحقيق والجازي ههنا لزوم فالخبر من حين المثلث من لوازم النبوة فالخلق المزموم وأربيه الا لازم على سبيل ارسال الجاز وقيل استعارة للشبهة الظاهرة بين الابن والحر من حين المثلث وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان الشبهة المذكورة ومن شرط الاستعارة عدم كونهما منسبا فهوم قبل زيداً وهو تسمية كائن عليه علماء السان ولا اعتاق في التسمية فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فساد لما في التنوع أن الشبهة والحر المطلق والمذكور ههنا الخاص لأن هذا الضوم المذكور أيضا يجوز علماء البيان حتى حكموا بان يجوز استدسية حتى حل صاحب الكشف قوله تعالى صم بكم هي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد اجبت الامة على أن كل ما اجبت الامة عليه يحرم خلافة لا كالخليفة الذي ذهبت اليه الاطراف وأما إذا اختلفوا
عن اجتهاد فقد اختلفوا على جواز القول الثاني فخص جواز المصير اليه أمره متعلقا عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد
كالتوقف على قول واحد بالاجتهاد فإنه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافة مطلقا غير شرط وكذلك هذا
فإن قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجبت الصحابة عليه ونقله اليهم من كان حاضرا عند اجتماع أهل الحل والعقد
ولم يكن إبرايم من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع الأجمع القاطع فإن خبر الواحد يحتل

ما في التوضيح أن المتنوع انما هو إذا كان المشبه مستدا والخبر جامدا وهو هنا الآن مشتق فنصم الاستدادة كافي الحال ناطقة ولا
يجني مافيه بل لأن هذا القول مما دعت عليه اللسان ولم يحجوه ويرهان أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال
خلاله كافي قوة تعالى وكذا واثروا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فإن المشبه الذي هو الفجر
مبتدئ كور على نحو بني عن التشبيه مع أنه أريد من الخط الابيض الفجر مجازا لا المصير اليه كذا في قوله تعالى واشتعل
فأس سبنا فإن السب هو المراد اشتعال الرأس والالم يقع مجزا وفي قول الشاعر * أسد علي وفي الحرب لعلامة *
فأريد من الأسد المجزى والالاماص تعلق الطرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستدادة لعدم تكرار المشبه مما
لم يؤيد استقراره ولا شاهد عليه أصلا فلا يسمح قولهم هذا أول أن تقول لنا أن الاستدادة مشروطة بذلك وإن تجوز
أسد تشبه فليس هذا التشبيه بأن تكون الأداة مقدرة كنف وحشد يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بلغابا للمعنى أن
المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه المشبه فالذي أن يرد على الأسدي على طريق الاستدادة المجازي فهذا
البيان أن كان تشبيها بلغابا لم يكن معناه أن يشبهه لأن في التعلق من حين الملك بلغت إلى أن صار عين الآن وفي هذا الاتفاق
لازم قطعا وليس مثل هذا مثل ابن فاهم لم يدع فيه كونه من أفراد الآن حتى يلزم العتق فاهم فانه خارج عن لسان الان انتقال
إلى المجازي (من المعنى) الحقيقي فله أذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقال إلى المجازي (وهو أي الانتقال
من المعنى الحقيقي (بمعنى الكلام) من حيث العربية أذ بصحة العربية يفهم ما وضع في تلك اللغة فنقل منه إلى ملبسائه
(لا) صحة الحكم) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الإطلاق الحال كالأشياء على ذي كساية فأنزل فرعية الآن من جهة التكلم
وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تفسير في اللفظ من حال إلى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فاهم
عليه أنه مسلم أن التفسير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة التكلم بل غاية ما أن اللفظ من حيث أنه متغير
فرع لنفسه من حيث أنه متغير عنه وأما جهة الخلقة فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما
كان تفسير اللفظ من معنى إلى آخر فلا ينتظر في هذا التفسير إلا إلى صحة الأفادة وبالصحة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف
على صحة الحكم في نفسه فانه مما يدخل في الأفادة تدبر (ثم قيل) أنت ابنى (اقرار) للفرعية من وقت الملك فلهذا اعتنى قضاء
وأما ديانة فإن كان تحقق منه الاعتناق فيعتق والا (ففسر أنه أمولى له أقول وفيه ما فيه) لأنه وإن كان اقرارا لكنه اقرار
بالطرية لا بالبنوة والمستلزم لامومية الأم هو الثاني لا الأول لأن يقال أنه كان يقصد من هذه البشارة التبيين ونهت جميع أحكام
النساء من العتق من حين الملك وأمومية الأم هو الميراث حتى صار عفاقه الآن الشرع ناسخ التبيين والميراث بقي العتق فيه
وفي أمه حق العتق كما كان قاتل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل إنشاء) للاعتناق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق
قضاء ديانة (فلا تفسير) أمه أمولى له (وفي الخبر الأول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي أقول الانعام محمد (في) كتاب
(الأكراه) من البسوط (إذا كره) رجل (على) قول (هذا انني لعده لا يعتق عليه ولا كراه) انما يمنع صحة اقرارا بالعتق
لأنشاءه فعمله أن اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه عدم صحة الأقرار حتى لو كان إنشاء عتق (بل لأن المجازي يتوقف
على النسبة لأن اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق لا البينة انصرافه عنها (والأكرام محل فنور الأرادة والقصد فلا يثبت هناك إلا
ما جعل اللفظ فقط على ثمة) لا ما يثبت بالثمة فهذا التوقف على النسبة لا يصح اقرارا كان أو إنشاء حال الأكرام وهذا الكلام
غير موجه فاهم ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النسبة بل التوقف على ما هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وحمل
الالفاظ الصريحة على كامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح من صدر الشرع وغيره فان استعالة

النسخ والسهو والاجماع لا يحتمل ذلك **(المستثناة)** * الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسير فيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وشبه الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستعمل التعبد به عقلا لو ورد كذا كراهة في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا لكتاب والسنة متواترة ان الاجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع به لصحة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد عند امساك صاحبها واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحقيق صرف اللفظ في المجازي صرف ظاهر الاخفاء فيه وكذا صيرونه عرفا فلو كان انشاده يتوقف على النية وصح في الاكرام فعدم صحته حال الاكرام يدل على كونه اقرارا اقتدير (ولهذا ان الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى) والجواب ان هذا منوع كفى ولا ملاءمة المقصود به باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية هي هنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسان ان الخلفية لا تنظر الى الحكم اولى (بل الصرون) أي صون اللفظ (عن اللغو) الذي يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا ينافي الا لا لافاء فتأمل فان لهما أن يقولنا الصون اولى لكن مهما أمكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط الجزا لكن الامر غير خفي على التأمل (وأما قولهم) في الاستدلال (لنق قطعنا بذلك اذا خرجها صححين) بل يعمل ٥ هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال) والترتيب صحيح والقطع بسبب وجوب المال فعمل ان امكان الحقيقي شرط وقد انتفى (ففيه ان القطع ليس بسبب المال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا تدعي الا انتقال عرفا لاعداد صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة الجزا اذا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المخصصة فانه ليس القطع بسبب المال المطلق بل لئال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا بد ان التوبة ليست سببا بالاعتناء مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ونقص الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول بهما لا يستلزمان الامكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة الجزا فان قلت قد اتفقا على انعقاد النكاح بلقط الهبة في الحر مرن أن المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا توجب احاب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة في الحر ولا تصور) المعنى الحقيقي فلا نهما بشرطه (الا) امكانه (عقلا) الآري أهما قالنا بما اذا قال أنت ابني الا صغر المعروف النسب يعنى (وهو) أي الحقيقي (ممكن عقلا كيف لا وقد وقع) التناكح لشر (في شرعية يعقوب عليه السلام) أي في الشرعية التحليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا اصح التناكح للهبة عقلا (و) قد وقع ايضا (في اول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مستثناة) في المجاز عموم) اذ الحق به موجب كلالام والاضافة والوقوع تحت النسخ (كالحقيقة) نعم (لوجود الغنى) للعموم (وعدم النسخ) عند (فقوله) عليه الصلوات والسلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا تتبعوا ما يبعه الصانع بما يبعه الصانع (نعم المكبرات) كلها مطعوما وغير مطعوم (فيجزي الرباق نحو الحصى) ولا يصح تعطيل الشافعي الحرمة بالطعم لانه يعود على أصله بالنقض (و) يرى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يمين (لانه ضروري) وهو يتقدم بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح (قلنا) كونه ضروريا (منوع) كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزعة عن الضرورة (ولو لم) أنه ضروري (فلا استلزام) أي استلزامها لعدم العموم (منوع لانه) أي العموم (بدليل) دال عليه في اعتباره أنه ضروري واعلان كلامهم على هذا التفسير يدل على أن الاستدلال أراد بالضرورة ضرورية بل كالمعنى انه انما يجوز اذا اضطر ولا يحد لفظا يخرج حقيقة في الضرورة وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم ايضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يحد لفظا لموضوعا لانه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى مخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتد به في مخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمر زائد فلا يصار اليه وعندئذ لا جواب الا أن العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليل فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلى باللام مثلا وهو موضوع لعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار ارادة المدلول الغير الوضوحي مجازا اقتدير (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

على الله عليه وسلم ما مازى عن الامتنع اتفاق أو اجاع فلم يثبت فيه نقل واجاع ولو ثبت لمكان ذلك القياس ولم يثبت لنا صحة القياس في انبات أصول الشريعة هذا هو الظاهر ولما قطع بطلان مذهب من يتسلل في حق العمل خاصة والله أعلم (مسئلة) * الأخذ بأقل ما قيل ليس عسكرا بالاجاع خلافا لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في ذبيحة اليهودي فقيل انهم ليسوا بدمية المسلم وقيل انهم مثل نصفها وقيل انهم ثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وتلن طائفتان انهما عسكرا بالاجاع وهو سوء تلن بالشافعي رحمه الله فان الجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وإنما اختلف في سقوط الزيادة

ولا اعني جهة جاني الاسود الرماة الازيدا) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأئمة من أبي النضر رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى (مسئلة) لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة خاصة كونهما (مقصودين بالحكم) بل ذات (بخلاف الكتابية) فانه وان أراد فيها الموضوع له ومازومه لكن ليسا مقصودين بل يعمل الاول نوطه وتعيد الثاني (وأما هذه الشافعية الآن لا يمكن الجمع) عقلا (كقوله امرأته سديا) لثنتي بينهما أ. انظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا شعر ان الاصل عندهم الجمع بالضرورة (و) قال الامام رحمه الانلام محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلا لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانع للجمع ولم يقل أحد بالاشتغال بالمعقولة (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأرد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابية لكونه مجازا (والحال أحد الأوبن) أرد بالاب الحقيقي حقيقة وانما لسان مجازا (وفيه ما فيه) لانها باللسان بالجمع بل من ضرور عدم المجاز فانه أرد في الاول المبين وفي الثاني الشفيع وأما القول بان التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منهما هو المفهوم من التكرار وأما المثني فلا استعمال فيه واحد فليزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والجمع في) المعاني (المجازية) بأن راداً كنز من واحد فيكون مناط الحكم كاللغة الاستغفار (قيل على) هذا (الخلاف) فن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عدم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للعقري وغيره ومتناول له عما مفرد منه (لنا ما رقى المستدرك) من ان زوجه النفس الى اثنين ملحوظتين تفصيلا عند ارادتهما قد مرأنا أنه لا يمتنع وعدم التام هما الظاهر ان الحقيقي لاصاته اسبق من المجازي (وأما) الوصف (الجمع) يلزم أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتى على منعه كسب فوسل كاعارية) وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها فالمنافضة فيه طائفة (أولاً) من منجما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أما عدمها) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجازا فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فلان مجاز من غير مرجع والبيان اجاع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أرد الاستقلال ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أرد بدافيا نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في أحد هادونا آخر فالشق الثالث فمطل ففقدت في المطلوب اقرب وجه (قيل) انه (بجواز المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ والاستحالة فيه (قلنا لا يفتق) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (لا المجموع) أي لأنه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وأطلق الجوز على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر ويتفق عرفا بانتهائه الا ترى لابقال لمجموع السماء الارض سماها وأرض فان قيل أرد المجموع بطريق عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قيل (أما) الارادة (بسطر) عموم المجاز فلا نزاع فيه (قرب) انخص المولى في الوصية لهم) بأن يقول أو صيت لمولى فلان (دون واهلهم) أي لا يدخل مولى المولى لان المولى المتسوب المحقق من يكون مستنسا بالذات وأما مولى المولى فلا ينسب المحققة فبراد المولى لكونها حقيقة ولا يراد مولى المولى والارزاهم بالجمع (الآن يكون) المولى (واحد الله النصف) والباقي للزوجة عنه لانه أوصى لجامعة المولى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية والذالمولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وإنما كان أقلها اثنين (لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كافي للميراث) لان كلهما خلافتان بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية

ولا اجتماع قبل لو كان الاجتماع على الثلث اجتماعا على سقوط الزيادة فكان موجب الزيادة خارجا للاجتماع ولكن مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي أوجب ما أجمعا عليه ويبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عند مدليل على إيجاب الزيادة فخرج على استحسان الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو عكس بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع كإسباقي معناه أن شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الاجتماع الذي هو الأصل الثالث

(ب) الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب اعلم أن الأحكام السميعة لا تدرك بالعقل لكن دليل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر لكون أهل الجمع في الوصايا اثنين وجهه والقاس على المرات باطل فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى يجوز في صورة أن يستعمل في تقديرها في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم إن تأيد ذلك بالاستعمال فهو وجه (وكذا البناء مع الحفدة عنده) أي إذا أوصى لآبائه فلان يدخل بنوه دون بني بنيه لأن يكون الابن واحدا فله النصف والساق للورثة الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى المولى وبناء البناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فهو المولى المحار) فإنه لما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن المولى والابن الواحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضا (دون) موالى المولى والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) إذ لا قرينة على إرادة المحار (ثم ينقض) هذا الحكم (أو لا يدخل حفدة المستامن مع بنيه في الأمان) إذا قال أمئوى على بني فليزم الجمع لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ويجوز في الحفدة (وأجيب) بأنه لم يزد الحفدة لفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حق الدم (أوجب الدخول) في الأمان (تبعها وجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنو هاشم فعملوا كذا) والأمان مما ثبت بالشبهة لأن الأمر ليس بسلما (ودخول الأخداد والحداث في الآباء والأمهات) إذا قال أمئوى على آباء وأمهات (يختلف فيه) في رواية يدخل وهو ظاهر في رواية لا وجهها بأن دخول الحفدة كان تبعا ودخول الأخداد والجدات كان فالتبع وهو أصول حفلة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لأن الأصل في الحقيقة لاتساق التبعية في الدخول في أحكام أضر مع أنه قال في الهداية الأم لطف الأصل فحشد الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الأشبه الرواية الأولى وإن كانت الثانية ظاهرا الرواية ثم هنا وجه آخر لو فقهوا لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يورث حية نفسه وآبائه دون أبناءه فإنه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الأجداد والجدات أيضا يدخلون بدلالة الأهم لأن يكونوا مفسدين ذوي رأي فعملهم أن الأمام لا يؤمن منهم فخرجون عن الأمان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا) بالحديث دخوله راكبا ومتعلقا في حفلة لا يضع قدمه في دار فلان مع أنهم أغبر وأضعن القدم في الدار لا يجازا (كما) بحث (ودخل حافيا) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول المومنين بعض أفراد الحقيقة والمحار (بجبر الحقيقة عن فاعلى الدخول مطلقا) والحقيقة الملهية تملأ وترجع المحار (حتى لا يحنث ولا يضيع خارجها ووضع قدمه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيان قال في الكشف نقل عن البسوط لزوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لأنه نوى حقيقة كلامه وهذا حقيقة غير مهيورة وعن المحيط لزوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لأنه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاءه بأنه وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجيب بأن القرينة دللت على أن الهجران البعض من البيت وهو متعلق بالدخول لا وضع القدم فقط وأما فتاوى فعلى ما نوى لأنه حقيقة الكلام فقدر وقد يقال له حقيقتان عرفت أن الدخول المطلق وهو الأشهر والدخول ماشيا والحقيقة القوية لوضع القدم مهيورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لأنه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الأولى لا يثبت بدون النسبة فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثا) بالحديث دخول دار سكناه أجرة في حلفه لا يدخل داره مع أن الإضافة حقيقة في الملك فدار السكنى دار مجازا ويجنب أيضا دار مسكونة لم تكن داره حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بأن الإضافة للاختصاص) المطلق أما حقيقة أو مجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يجبر إدار (الافتقار عن المالك (وهو) أي الاختصاص (بدم السكنى والمالك) فحنث يتناول المسكونة الملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم الجبر فلا يجمع وإذا أراد مطلق الاختصاص (فيمنع بمالوكه غير مسكونة) أي بدخوله فيقال إنه أيضا اختصاصا به (كقاضيان) أي بقول به الإمام فغير الدين قاضيان (خلافا لمرحسى) الإمام شمس الأئمة فإنه عندهم يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأديبهم بالمحجرات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يراد السمع فإذا وردني وأوجب حسن صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا ينصرف النبي عنهم لكن كان وجوبها منتفيا إذا لم يثبت الوجوب فبقي على النفي الأصلي لأن نطقه بالاجباب فاصره على الجنسية فبقي على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقربنة الهجيران فلا يحسن بالدخول في دار محلوكة غير مسكونة فتدبر (و) ينقض (و) ما يعتق بعد في اضافته أي العتق (اليوم يقدم فلان فقدم لبلال) مع أنه ليس منهم حقيقة كما يحسن لو قدم منها إقرارهم بالجمع (وأوجب بان اليوم شائع في مطلق الوقت) فأراده بذلك وتحقق الجواب أن اليوم شائع في باض النهار وصحة فيه الاتفاق ويحيى مطلق الوقت فعد. بالعضد. حقيقة أيضا وعلى هذا فليس مما يحسن فيه فلا إيراد أصلا وعند الاستحباب فيه وفي الكشف وهو واضح ترجه الجواز على الاشتراك ثم إنه ان وقع ظرف الفعل بمحمد كالكوب والحلوس أي ما يقدر بالذمة عرفا رديه باض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غ. بمحمد فمطلق الوقت فلا اعتبار في هذا الظرف دون المضاف إليه كقولهم عبارة العضد صرح بذلك في الكشف فالظروف إذن قريبة تعين المراد بحيث لا يتقبل الذم معه غير محمد إلا في مطلق الوقت ومحمد إلى باض النهار وقد يرد بان تقدري في وجوب الاستعاب وهما لما كان في مقدر واجب استعابها للظروف فإذا كان محتمدا فيمكن استعاب النهار بأداه مكن المعنى الحقيقي فيجعل عليه الإصالة وأما إذا كان غير محتمد فلا يمكن استعاب النهار بأداه لا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يشهد أيضا إلى أن العبرة لعامله المظروف لما أضف إليه وعلى ما قرأنا لا توجه ما أورده المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أوفى من الجواز المتعارف) فلا ينفع التسويع فينبغي أن يحمل على باض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم يزل قريبة تسوى الشهرة على إرادة الجواز وهما عدم امتداد المظروف في سنة عليها ولا توجهه أيضا ما أورده الشيخ الهذلي وأورد بك دفعه تكلفات من أن الحمل على الجواز لأنه من قريبته متعارف وهما حاجة إلى نقض الملازمة فإن غير المتدبر إنما يلائمه مطلق الوقت وذلك لا يثبت أن عدم امتداد المظروف في سنة متعارف عن إرادة باض النهار فافهم ولا توجه أيضا أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فلم احتاجوا إلى سائنها وذلك لأنهم إنما احتاجوا إلى نفي القرينة المتعارفة عنها وأما الحمل عليها للإصالة فافهم وأدلم يتم هذا الجواب عندنا أشار إلى جواب آخر وقال (فالأولى) أن يقال (أه) أي الميسر موسوق (للسرور) بقدم فلان (فلا يختص بالباض) هذا يختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال إنما ذكر السرور مثلا لتحقيقه في خصوصه المثال والمراد القرينة المطلقة وهما إرادة القرينة في سنة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض (خامسا) بان الله على صوم كذا نبهة (العين) سواء كان معه سنة التذمر أم لا (تدبر) وعين حتى وجب القضاء فدل على كونه تذرا (والكفار متخالفه) فدل على كونه عينا (خلافا لابي يوسف) مع أن الحقيقة تذمر والجواز عين (وأوجب بان تحريم المباح لازم للتذمر لما حرمان الجباب الشيء بقضي تحريم صمده فأراده العين بل لازم موجب اللفظ لأنه) أي لا بالمفاد والتذمر رديه (فلا استعمال) لفظ (فهما) فلا جمع وفيه نظر لأن إرادة (العين) من الإلزام (فرع إرادة الإلزام والاتصاف بالخص) أي (العين) (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أريد به الإلزام وقد أريد التذمر (فيتم الجمع) بين الحقيقة والجواز قطعاً (أقول) وأيضا إرادة (العين) باللازم لأن نفي الجواز ينعن الملزوم) وهو التذمر المستعمل في هذا اللفظ المراد (فان اللفظ إنما هو) أي لازم (اتفاقا) فأراد (العين) منه إرادته معنى مجازي (نعم) لو كنتم تصور التحريم لإرادة (العين) من غير توسط اللفظ (فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملا في (العين) أو كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق ثبت من غير إرادته من ألفاظ ثبوت القوا من ثبوت الملزوم (اتم الجواب) وليس الأمر كذلك فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور (العين) وإرادته عينا ولو كان مثل شراء القريب بالزمن بدون النسبة أيضا ينعن مع نفعه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإيراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الإرادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا نظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها أما إثباتها والعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد يدل عليه إلى أن يرد الدليل السعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتقض دليل على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل إذا كان العقل دليلاً بشرياً أن لا يرد مع فبعد عدة الرسل ووضع الشريعة لم يعلم في السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوماً ومثباته كعدم العلم بحدود السمع وعدم العلم لا يكون محتملاً انتفاء الدليل السعي قد يعلم وقد يظن فانتفاءه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة إذ تعلم أنه لو كان لنقل وانتشر لما خفي على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم من التعميم اللازم من غير استعاليها فيه وأرادته منها (فقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التعميم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل عيناً فلا يلزم الاستعالي في البين) لأنه تصرف في المعنى اللازم (ولعدم توسط اللفظ) فإن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه البين يفهم من اللفظ التزاماً وإن لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) البين (بعد انضمام البينة مثل عتي القريب) لا ما للندى (فأفهم) وهذا غير وافي أيضاً لأن التصرف لم يعتبر في الشرع إلا بما يفهم من باقي اللفظ حقيقةً وأجراً كيف لأولو كان الأمر كذلك لكان التعميم المستفاد من التلبية الأخيرة بعد عقد القلب عيناً وكذا التعميم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب عيناً وهكذا من المفاسد (وقال) الإمام (شمس الأئمة) يد البين بقوله والندى بدعي فلا جمع بل لفظان استعمال في معنهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولاً فلا يلزم أن يقرر في ما إذا بطل فيه إذا بطل كلمة لله بل على صوم كذا أو أوجب على نفسه مرضاة لله وما أسببه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانياً فلا يلزم أن يقرر في ما إذا بطل في ما إذا بطل مقام التمسبح نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فته ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا أفصحاً منه وأنه يمكن فيه المناقشة بأن يجوز لا يشترط فيه سماع الجريبات فكيف سماع موارد الاستعالات وهل هذا إلا ما افتتحت به فبذلك أنه يقول لأجدة في حسان علماء الخوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لأوجه لنعم لو كان به بعد لا يجب أن ينتقل إليه الذهن لكان التمسح وجه كافٍ الأب والابن فامل فيه وأما ثالثاً فما في الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون متعدياً فيه لأنه إذا قال مثلاً هي طائفة وأراد أن لا يكون طائفة هي طائفة وكذا ههنا لأن الأمر موجود وهذا السبب لأن دلالة الأمر على القسم بالنية لا يستلزم دلالة له على الحقيقة فيكون صريحاً كالطلاق بل مبدعاً أن لا يفهم في مجاز غير شائع يصح التلبية فافهم فإنه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن إزادة النذر بطلت في سورة الأراذتين وبقي إرادة البين وزعم كذا إذا أراد البين وسكت عن النذر والندى إنما ثبت بنفس الصيغة وهذا بما يقتضيه الجيب عن مثله أما أولاً فلا يلزم عليه أن يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي في البينة والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثانياً فلا يلزم أن لا يتصل إرادة البين مع كونه معنى مجازاً بل هو أولى بالبطان من الحقيقي وأما ثالثاً فلا يلزم أن يثبت في الصريح إذا لم يثبت منه معنى آخر وهذا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن أن يقال قصد البين على سبيل الكناية فكان النذر إذا أراد النذر لينقل منه إلى البين فلا جاع أصلاً وإن سمي هذا التمسح جاعاً بطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكتب وعقد ونسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابق كلامه وأن النذر نوعان نذر بغير عيب فقط ونذر بغير عيب بحيث لم يؤذ النذور لكان عليه كفارة البين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء النذور فإن أدى بها والأوجب عليه القضاء والنذور والكفارة لتقص العهدها كدبها بغير الكفارة وهذا القسم قد يسمى عينا لوجوده موجب البين فيه أيضاً فالمراد في المسئلة من إرادة النذر والبين إرادة هذا النوع من النذور لا نذر من وجه ويعين من وجه ومن إرادة البين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم يوافق لأن هذا واجب عليه فثبت لا جمع أملاً وصورة الجمع ليس إلا ما تولى فيه البين مع نفي النذر يعني إرادة البين من صيغة النذر مجازاً فهذه النية التي للنذر سواء نفي صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فإن قلت فهذا إبداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا إبداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه لأن النذر إبداء عهد كاليمين حتى ونذر باعتراف يجب كفارة عن إبداء مكان الوفاء فيه فإذا أراد أن كد العهد إبداء الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم ولو فأنذروهم هذا غاية التمسح لكلامه لكن ليس ينبغي إعمالاً أن يعتري عليه فانه مخالف لما أطلق المشايخ السابقون عليه وحجتنا التزم بينهما

فليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما التناقض فالحجته اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الزور والاختصاص وأما العلم بما هو آهاضعة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وغنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه نزل استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستعمل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يلقنا قلنا أما الجواب فالأدليل عليه فعمل لانه تكليف عملا لاطلاق ولذا نقضنا الأحكام قبل ورود السمع وأما أن كان عليه دليل لم يلقنا فليس دليلنا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما يلقنا فان قيل

وبن أي يوسف بصرف لفظنا وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارت من كلامهم هذا ولفظ الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) الحقيقة المسئلة أولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة أصل فهما لا يمكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سألني أن التخصيص بالعرف لما كنا أقول لا يصح وذلك لما سألني أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي ما قلنا انقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المسئلة (للتبادر) الى الفهم فان التعارف وجب التبادر بالزور ولا تعارضه الاصله لان الاصله انما يقتضي الجمل عنه اذا اجتمع مانع والتبادر والتعارف مانعان فويلان فافهم فانه أحق بالقبول (وقيل تساوي) فيوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما يمكن من بناء على العرف كالأعمان) لأن ما يكون من بناء على العرف فهو منه المتعارف بالضرورة (ولهذا) أنقوا بعدم الحش عند في حلفه لا كل لجبا كل لحم أدى اذا كان الخلف ملما مع أن العلم حقيقة يصدق على لحم الإدي قال مطلع الاسرار لاجحة الى التقيد بالاسلام في لحم الإدي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد الثاني أن الفتوى عليه ولا تفهم رواية أخرى في المعتبرات كالأدابة وغيرها أنه يجب لكونه لحما في الحقيقة ثم إن ما ذكره غيرنا يظهر وإن كان قبل هذا القول من قبل أن نضال مسألة الفرات والحطة أضاف اليها الذي سنده على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف سني على الخلاف في فرقة المجاز فلما كانت الفرقة عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أولى في مسألة كل الحطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبارا وعندنا كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصالة وهذا التعديل يدل على أن الخلاف في المجاز لا تناول الحقيقة ثم في هذا التعديل نظر لأن لو تم تعديل على رجحان كل مجاز متناول للعينة سواء كان متعارفا أم لا ثم إن اعتبار الحط في التكلم لا يجب اعتبار الحقيقة وان نسبت الاصله فهي كافة ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن الذي للخلاف أنه اعتبر الاصله وهما التبادر (فرع) لا يشرب من الفرات ولا يأكل كل الحطة ولا تسه) لشي من المعنى الحقيقي والمجازي (فعنده انصرف الى الكرخ) في الأول (و) الى (عين) أي عن الحطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما نه اغترافا) في الأول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف أو لا والى أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى ولو غطته من ماء فلا يبحث بالشرب أصلا لانه لا يقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يبحث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يبحث السويق لانه غير جنس الحطة ولهذا يجوز بيع السويق بالذوق متغاضلا عندهما كما قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين حطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير العينة بأن يقول لا آكل حطة يبحث بالاتفاق بالخبز وغيره لأن المتعارف فيه على ما يتخذ في العينة بأن يقول هذه الحطة فعلى الخلاف فعنده لا يبحث بالخبز بل بالعين وعندها يبحث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعي الاشتراك) أي اشتراك العينة وغير العينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أبحاثها هو (ما اغتراف أو المتخذ فيني أن يبحث مطلقا) أي في العينة وغير العينة فالفرق بحكم ولا يخفى أنه على هذا استدرك قوله وإن كان الغالب فلن قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله أي العرف مشترك في كل العين والمتخذ والكرخ والاغتراف فيني أن يبحث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت طاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصالحين في أصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما أشار اليه وفي الهداية الأصح أنها ما قلنا بصوم المجاز فيصير مطلقا حتى لا تؤيده لهذا الامام ادعياهم إلا أن البعض فهموا أنها ما قالوا بالبحث بالتضاد والاغتراف دون العين والعين عنده فكانت المصنف نقل أولا هذا القول ثم اعترض فصيح الحش مطلقا هذا وقد

فقد ركل عاى بنى مستندا الى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا التعارض بين الباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادرة على الاستقصاء كالذى يقدر على التردى في ربه لطلب متاع اذا اقتش وبالع امسكه أن يقطع بنى المتاع او يدعى عليه التلن أما الاصحى الذى لا يعرف البيت ولا يصير ما فيه فليس له أن يدعى بنى المتاع من البيت فان قيل وهل الاستصحاب معنى سوى ما ذكرته قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه بصح ثلاثة منها الاول ما ذكرناه والثانى استحصال العموم الى أن يرتخصيص واستصحاب النص الى أن يرتد نسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لمن هذا القيل والقال أن الأسماء ما قالوا الامام ايضا غير مستر على هذا الاصل والله أعلم بحقيقة ماعليه عباد الصالحون (مسئلة) الحقيقة تتلذ لتعذرها عقلا كالتأني لا كبريا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وان جاز عقلا (كلأيا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلا يحلها) أى فينبغي لمدا على القدر والأظهر بحسب (أو) تتلذ (التعسر) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أى لا يأكل منها فان أكل كل عين الشجرة فمتعسر وان أكل من (ف) بحث (المخرج) منه (ما كولا) كالتمر والشبرج وان لم يؤكل شئ منه فعلى عنه (أو) تتلذ (المخرج) عادة وان سهل (كن الدقيق) أى لا يأكل منه (فلا) الدقيق متخذ (له) أى لاجله كالشبرج وغيره ولو تكلف وأكل من الدقيق فليس لاجته لانه سقط اعتبارها وفيل بحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فمقدمهم هنا عموم الجواز قال الامام في الاسلام الاول أشبه ثم انظر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه ومثل التعسر يقول أطيع قدسه في دار فلان واذا كان المهرج للعادة (تقتصر الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) لمهرجا (شريا فان المهرج شرعا كالمهرج عرقا) فان المسلم ليس عرفه الاما أخذ من الشرع (فلا بحث) لان في حلقه لا يشك من أجنبية) فجعل الكساح على العقدون الوطء الذى وضعه في الآفة لانه مهر شرعا (الائنية) لانه نوى ما يحتمل الكلام وليس فيه تخفيف (وقد يعذران) أى الحقيقة والجواز (فلغو كبتى زوجته) الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر الجواز (فلا يقع إطلاق النافاة بين تحريم النسب وتحريم الكساح) وهو إطلاق فان الاول تحريم مؤبد مناف لكساح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس ابتداء في وسعه بخلاف المحرم من ابتداء الملك وانما يعمل على التنبية كائن على علماء البيان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فالتعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعاره وتحوز في الاستناد والاول قد بطل والثاني لا يبعد فانه شرعية اذ لا بد منه الظاهر ولا الطلاق لدعوى الانحدافه بين البنت والزوجة فغاية المزمع من التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا الباب فان الاعتناق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف فهم يقولون أنه تشبيه بليغ وانما كان الاداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق ان بينه وبين ما ذكره الاداة وأيضاليس الاعراب ايقافا غيرية على التقدير وهو لا ذوالد الطوق في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر نزل الشعر الى شئ مفصول بل مرادهم أن ههنا محازا عقلا فلست اداسد مثلا الى زبد ادعائه هو هو غلو في التشبيه الذى اعتبر في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا زبد الفلانة لا يصح له معنى من المعاني حتى يرتد على أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الإطلاق ونحوه بطلان تجوزات آخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل ترتد له ليس له معنى يرتب عليه حكم شرعى ثم ان الكلام لا يتلوع شئ فانه لا يجوز أن يراده الإطلاق بجميع الشفقة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة الا ترى أن السلافة في البلد من صنف وفي الحار من صنف آخر مع أنه متحوز له وان تشعبت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجائز من جميع الوجوه وفي التعبير نوع قصد الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا باننا ولنا نقول ايضا ان قوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينيا بل ان قصد به التحريم مطلقا فهو عين كافي بتحريم لامة فان تحريم الحلال بين هذا والله سبحانه علم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق بتحريم الوطء الا لازم لوجب اللفظ) المفهوم بتعاليه (كالبين) المنوى (من) لازم موجب (الندهر يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوف للطلاق لازم ههنا والا فلا يتم كلامكم هنالك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هنالك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التى

نسخ كادل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد مع غير الثالث استصحاب بحكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ككلاهما عند جريان العقد المعلق أو كمثل النعمة عند جريان اتلاف أو التزام فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً فهو حكماً شرعياً دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دالة الشرع على دوامه لا حصول براءة الذمة لمأخذاً لاستصحابه فالاستصحاب ليس بحجة الافتقار الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم الغير كادل على البراءة العقل وعلى الشغل السعي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الأصول ولا في أن اللفاظ الشرعية لا تحتاج إلى القرينة في إفادة المعاني الشرعية وإنما الخلاف في أن هذه الدلالة لا تلزم وضع الشارع وبالأشهر بين أهل الشرع من المسلمين فاختار المصنف الأول وقال (الحقيقة الشرعية بأن فعلها الشارع) من المعاني اللغوية إلى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع أيها (ابتداء) على ارتحال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصل عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلاني) من الشافعية (و) القاضي أبو يزيد (الذوي) منا (و) الامام نضر الإسلام (البرزوي) من كبار مشايخنا ومن في طبعه كبس الأئمة والامام صدر الإسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية للموضوع من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمشغل في المعاني الشرعية (بمجازاً شتهر) وقد ينسب إلى القاضي الباقلاني تارة أنها حقائق أو به في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني اللغوية وإلزامات شروط للاعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلاً بالضرورة للقطع بأنها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذكروه الطويل في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المصنف تبعاً لشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه ولا يلمع هذا القول (في كلام الشارع) أن وردت هذه اللفاظ الشرعية (قبل الاشتغال عند عدم القرينة) لشيء منها (على أيها المصنف) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على السري وعندنا مكرزها يحمل على القوي وهذه فائدة الخلاف (لأن الاستعمال بلا قرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا التمايز لا يساعد عليه المنكر (و) لنا أيضاً (فهم الصيغة) الشرعي (كذلك) أي بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا التمايز لو ثبت فمفهوم قبل الاشتغال من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضاً (عدم صحة التي) أي في معنى اللفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح الضابط) وهو الشرع فلا يقال بالاركان المخصوصة ليست صلاوة وعدم صحة التي علامة الحقيقة وهذا التمايز لو لم يعد عدم الصحة قبل الاشتغال وفي خطاب الشارع دون المتشعبة (و) لنا أيضاً (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الأول) القوي (الأبدي) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون إلا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب أن القطع بالاستعتراف على أن الصلاة مثلاً لا ركعات) وإذا كان مراد هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع ما في التحرير أنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وهم القوي (أو) القطع (وضع أهل الشرع) ثم إن الاستدلال بالاستمرار لا ينافي كثيراً الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وهذا أيضاً لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن ترجمته (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بأنه نافعة على اللغة) وهو الدعاء (وإلزامات) من القيام والركوع وغيرهما من الأركان (شروط شرعاً) لاعتبار الدعاء (مع أنها لا تهم كإثبات) أي لا تهم مثل الإكراه (فإنها لغة التماسورة التملك المخصوص) محال مخصوص فهناك تمت حقيقة شرعية من غير أن تملك هذا العذر والمنافسة فيه بأنها لغة للتطهير أيضاً فهو التطهير القلب والتمليك المخصوص شرطه أو وسيلة إليه لا تضر كثيراً فإنها بعد التمام مناقشة في المثال (رد بأنه) أي هذه القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والأركان لا جله (و) الحال أن الدعاء (ليس مفروض كافي الآخر) بالاتفاق ولنا نقض أن يقول إن القراءة مفروض عندكم فبذلك منه أن لا يتأدى بلا قراءة مع أن الآخر يتأذى منه وإن اعتدنا أنه أقبح به تحريرك اللسان للعذر فهذا الغالب أيضاً يأتي هذا العذر ثم يتم الاستدلال بهذا النوع من الحقيقة فإن لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح ولا يتأخر من الشافعية هذا القول فإن القليحة عندهم مفروض وفيه دعاء والحق في الرأى أن هذا مكاره قاله علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الأركان وأحاديت بيان الصلاة أيضاً محال فكيفه فإن قلب النبي شرط في الصلاة وهي دعاء نفسه

المخارج اذ افهم استصواب هذه المعاني أسباب هذه الاحكام من أدلة الشرع اما بجبر الصوم عند القائلين أو بالعموم وجعله من القرائن عند الجميع وثالث القرائن تكريرات وتاكيدات وأمارات عرف حجة الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسبابا للمانع مانع فلا دلالة القليل على كونها أسبابا للجبر استصحابا فاذا ان الاستصباح عبارة عن التسليم ببليل عقلي أو شرعي وليس واجبا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى الدليل مع العلم بانتهاء الغيبة أو مع ظن انتهاء الغيبة عند تبدل الجسد في الصبح والطلب الرابع استصباح الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الثاني إلى الدليل مستثنى (مسئلة)

أجاب بقوله (والفقه لا يستصباح الدعاء القلبى حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يمكن كونها دعاء إلا أن يوجب ادعاءه نفسيا على الأخرى بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاته صلاة شرعا) بل عبادته أخرى أقمت مقام الصلاة كالغلبة أقمت مقام الصوم للعذر (كأكل) في حوائش مبرزاجان (يستمر أن لا يكون) الأخرى (مكافا بالصلاة) وهو ما مل فأن قلت لهم أن يسلوا ذلك قلت لعله يخالف الاجماع المتكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (فهمها الصعبة) وضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون وإذا كانوا فهموا (فنقل النيات التواتر ولم يوجد) أحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فها هو جوابكم وهو جوازا (على أنه حصل) الفهم (بالبيان التوسى وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواترا لفظا (مع أنه قد حصل) البيان (من غير تصريح كالألفاظ) فليمر أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تنصيص كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصعبة أو لأنها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا أنهم ما همون بوجوه الغالات ولو كانوا علما أو أهله فلا يثبت موضع الشارع لنقل النيات متواترا كإثبات أوضاع اللغات لتوفر الدواعى إلى النقل ولم ينقل أحاد فضلا عن التواتر فحينئذ لا بد الأول فانه غير مشترك إلا زام على المجازية بلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل النيات بخلاف النقل فانه بلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه بلزم على النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحاد فضلا عن التواتر وأما النيات فلهو ويرد أن يجوز أن يكونوا علما بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصريح ليس ضروريا لكن الأمر غير خاف على ذى كساسة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كما هداه الله لمطلع الأسرار الإلهية وعما يتبعه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا أمانة طنية فضلا عن القاطع فلا يلحق بحال مسلم أن يحتمل على الله تعالى بالعلم (وأما قولهم في نقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لمكان غير بعيد لعدم موضع العرب و (الكان أقر أن غير عربى) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسئلة العرب (تنبيه) المعتزلة متوافقا من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمنين دون الصلاة والمصلى ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم لموضوعات مستندة بلامناسبة متبعة التجوز والنقل واستدلوا عليه بأن الأيمان يعتبر فيه الأعمال وبوجه الكلام (مسئلة) المجاز يصح شرعا في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز بخصوص الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متبعة فصيح التجوز فيها أيضا فأن قلت كيف يصح التجوز فها عند اتباع الإمام في الإسلام مع أنه لا بد من معنى وضى وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هي ليست وضعية لها موضع الشارع وأما موضع التشريع فليس وضعية ثم انه بعد الشبهة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان إلى أنها تفهم من غير فرق شفا صارت مثل العادة متبعة فها يصح التجوز (قالوا الكفاية بشرط البراءة) أى رامة الأصل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قريب عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كغالة) بعربية هذا الشرط (لاشترائهما) أى الكفاية والحوالة (في أدلة ولاية المطالبة) من الكفيل والاحتال عليه فتصم الاستعارة من الطرفين كإثبات الغرة والبيع (والشراء) يتجوز (في المثل والعكس) لعدم الأدلة السببية والسببية وانما حاز من الطرفين (لشكرار الافتقار) من الطرفين فان المثل حكم الشراء (قالوا الاحكام على ما كاة)

لا حاجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله التيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة متوضئاً في الصلاة لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث فحينئذ نستحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعاً للصلاة وهذا أصله لأن هذا المستحب لا يخلو ما أن يقر بأنه لا يقرب دليلاً في المسئلة لكن قال أنا فلو دلل على الناقض وأما أن يظن أنه أقام دليلاً فإن أقر بأنه لا يدل فسنين وجوب الدليل على الناقض وأن ظن أنه أقام دليلاً فقد أخطأ فالتأويل انما يستند الحكم الذي لا دليل على دوامه

أخيراً فانها فائدة وضع الأسباب في نوع عليه الشراء وله افتقاروا الشراء سبب الملك (والأسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الأحكام وإذا صح التجوز فمهما من الطرفين (فلو غنى بالشراء الملك في قوة أن اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يفتقر هذا النصف الا قضاء) لانه في خلاف الظاهر وفيه ترفيعه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أي إذا قال ان ملكه فهو حر وفي الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (بمقتضى قضاء) لانه ليس فيه ترفيعه (ودبانه) لان العليم يخبرني على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفاً) حتى لو ملك شخصان الدار فرأى عن الملك ذلك شخصاً فضا حتى الكل لا يقال له انه ملك ابدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول ولو لم يكن شيئاً أوعى معناه حيث لانه لو وجد شرطه الظاهر أو المأمور أيضاً وإذا أدى الملك لم يثبت لانه ما وجد الشرط وهو التملك بجهة وفي الثاني ولو لم يكن أوعى ظهره ما حيث لانه لم يوجد الشرط وهو التملك بجهة وإذا أعنى الشراء حيث لو وجد شراره الكل ولو غير مجتمع (وبصم) تجوز (السبب السبب) فيما لا تكرر لا افتقار (فيصم العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازمة لملك المتعة فكأن الأمة (د) يصم (اليوم والهبة التكاح) فانها لا يثبت ملك الرقبة وهو سبب لا يثبت ملك المتعة (خلافاً للسفاسفي) رحمه الله تعالى (فيهما) أي في الهبة والبيع والاحل للفساد في التجوز من السبب إلى السبب بل لأن هذا الاعتقاد من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وأولادهم وسلم بالنسب خالصاً لا ونحن نقول ان الخلو من راجع إلى نفي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالنفي والله أعلم أيا محلنا امرأته أو مؤمنه وتوجب نفسها التي أي من غير بدل وأراد النفي أن يتكهن حال كون الواهبة خاصة لا أياً التي فانها لتعبرك لا تحل من أهماتهم لا تحل لهم وأما تخصيص المهازلشأن التي كما يقوله السفاسفي رضي الله عنه فملاوجهه فقدر ثمران كون هذه الأمثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان ملك الرقبة والتكاح عقد مخصوص بسبب ملك المتعة وليس أحدهما سبباً لآخر بل هما سيان في واحد فان التكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة أيضاً سيان الآن التكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتناق تصرف من المقتضى في المملوك بوجوب العتق والتطلاق تصرف من الزوج في الزوجة بوجوب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سبباً لآخر فهذه الأمثلة خارجة عما نحن فيه من إطلاق السبب على السبب فلا تخلف الآن نعم السببية بأن يكون سبباً أو سبباً لما وضع ذلك الشيء فالبيع والهبة سيان لما وضع التكاح وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن يتحل هذه الأمثلة استتاراً فليستعمل البيع والهبة في التكاح لمشاكلة التكاح أي باهيا في أفادة ملك المتعة ولا يجوز العكس أي استعمال التكاح فيها لعدم أفادة التكاح ملك الرقبة فالظاهر مما هذا والطلاق أيضاً مشاهله للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجيء مثله مشروحاتنا شاطئة تعالى (ولا يجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافاً له فصم عند الطلاق للعتق ودهم) أي دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن التجوز) لجهة التجوز (الاعتبار نوعاً) أي علاقة اعتبر نوعاً من الواضع (ولو ثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الأصل بل) ثبت التجوز (بالأصل عن الفرع) فلا يصح للسبب الذي هو الفرع عن الأصل (أذا لم يجز والمطر للسماء بل) حوزوا (العكس) أي السماء للمطر (الآن يختص) السبب (بالسبب) أي يكون له خصوصية معينة موجبة لا انتقال لاعتني أنه لو وجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى إلى أن يأتي أمر من رجليه لأن الأمر سبب غير مختص بالغيب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول (لحينئذ) يصير السبب (كالمعول يجوز فيه

فالدليل على دوام الصلابة هي اللفظ الشارح أو إجماع فان كان انقضاء فلا بد من بيان ذلك المقتضى فلهذا يدل على دوامها عند
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا كان ذلك تمكينا بعموم عند القائلين فيه فوجب اظهار
دليل التخصيص وان كان ذلك بالإجماع فالإجماع متعدي على دوام الصلابة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
إجماع مع اختلاف ولو كان الإجماع شاملا لحال الوجود لكان الخالف نازقا بالإجماع كان الخالف في انقضاء الصلابة عند
هبوط الرياح وطلوع الغيوم عارضا للإجماع لان الإجماع لم يتقدم شرطاً بعدم الهبوب أو انقضاء شرطاً بعدم الماء فإذا وجد

التجوز (من الطرفين) من السبب للجنب وبالعكس (كانت كليتين وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقتنعون بهذا بل لاساكن
عدم ثبوت هذا النوع وينهون الاستفراء وخصوص عدم إحالة المطر للسماء وتجوز العكس لا يصلح جهة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصح القاعدة الكلية هذا ولت كلف في فرعية مسئلة الاعتناق فاعلم أن نفيهم عدم
حصة تجوز الطلاق للعناق باعتبار علاقة المسيبة لا يوجب عدم الصلة لعلاقة أخرى فله يجوز أن يكون اسمه لازما لاشترائها كما
في كونها أزايا ذلك وتصرفين لا زمن غير مؤثر فمهما الهزل والجواب عنه من وجهين الأول ما أفاد الامام غير الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الأوصاف كيف والأصم السما والارض والاسد كلاب لاجل الاشتراك في الشبهة والحوياسة
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازمة
القيود ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق إزالة الملك حتى يغيرا بغير الملك والمراد منه أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والألفاظ الشرعية اعتبرت فيها الأوضاع القوية ويرى على أن لا تسلان لاد
لاستمرار من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لادله من الاشتراك في وصف ما وهما الطلاق والعناق قد اشتركا في
أوصاف كالزوم وعدم تأثير الهزل وأداة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعناق فينبغي أن تسع الاستعارة
بينهما ولو لم تأثر ضامطع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة تنسب على المشاركة في أخص الأوصاف المشتهرة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فاعتبر الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ لا اعتناق يحدث قوة شرعية والطلاق يرفع قيد النكاح فان هذا من
ذلك هذا ما عدى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا واعترض في التلويح بأن لا تسلان الاعتناق اثبات القوة بل هو إزالة الملك
ومن ادعى قطيعة اللسان ولا يكتفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازمة
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه إلا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد ههنا قال مطلق الاسرار
الالهية ناقلا عن جدى المولى السيد قطب الله والذين أنه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم وبحكم
بأن الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه إلا
أحد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بانما هذا المعنى أن المتبقي في اللغة القوي والعتيق القوة فإذا جعل أفعالا
يكون اثبات القوة فاعنى من البحر محفوظ في أبواب المزدوس من ادعى النقل في إزالة الملك قطيعة البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الأصل وكذا انخلص عن البيان لن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضا عدمه والزم الاشتراك هذا ثم يحرر
كلاما ورد مصدر الشرعية وهو المخلع الطلاق مستعارة لإزالة الملك لا لاعتناق فينبغي أن يقع العناق وأوجب بان الاعتناق
تصرف شرعى لا بد منه لفظ يدل عليه حقيقة ويجاز وإزالة الملك يدل عليه مجازا المطلب على السبب وأما الطلاق
المستعارة لإزالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلا وأوردناه يجوز أن يقع العناق بالذلة الاتزامية وأوجب بان إزالة الملك ليس
مازوما للعناق فانه يكون بالتبع وإذا لا يتفق بقوله لا ملكت علي بل لا بد من مسبة الاعتناق وليس ههنا إلا أن قصد بإزالة الملك
العناق فسلم التجوز في التجوز وتعب عليه المطلع على الاسرار الالهية بأن إزالة الملك لا إلى ما لا مزوم للعناق وأما قوله
لا ملكت إلا خبر عن عدم ملكه فان وجد ملكا آخر فله والا كان حرا الأصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً إرادة الاعتناق من الإزالة
لا يلزم التصرف في الجواز بل يجوز أن يكون على طريق التكنية السيئة هذا الوجه الثاني أن استعارة القوى الضعيف بجهة

فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بهذه جامعة فأما أن يستحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال وهذا كآثار العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يثبت له دلالة مع وجود دليل السمع وهما اتفقت الإجماع بشرط العدم واتفقت الإجماع عند الوجود أيضا بهذه الدقة وهي أن كل دليل يضاف نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يضافه نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنسب ودليل العقل فان الخلاف لا يضافه فان الخلاف يقر بأن العموم يتناول بصفته محل الخلاف إذ قوله صلى الله عليه وسلم لا يصام لمن لم يبيت الصيام من دون العكس فلا يقال الاستدلال بالعكس وهما الاعتناق أقوى في إزالة المثلث من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب الشرح أن الاعتناق قاصر في إزالة المثلث لأنه يبقى أثر من الولاء وأيضاً ليس ضروري أن يثبت كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الزينة قوية بعدما كانت ضعيفة بالمثلة له تأثير قوي في الإزالة من الطلاق فإنه لا يزال ضعف المثلث أصلاً بل يرفع قبله مذهب التكثير وهو مذهب ضعيف فإزالة ضعفه والولاء ليس أثر المثلث بل حجة كحجة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للقربة وهو في استعمال الاشتقاق الأضعف دون العكس ذلك والله أعلم بأحكامه (مسئلة ١٠ قال الإمام الزاوي (المجاز أنما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق) فوجد فيه ما لا يتبعه أي تبعته المشتق منه (وأما المخرى والعلم فلا يوجد فيها) أملاً بالذات ولا بالتبع (وقيل وجوده في المخرى أيضاً لتبعه) أي تبعته المتعلق الذي يعبر به عن المعنى المخرى كما يقال الباء للاتصاف فالخيار يقع أولاً بالذات في الاتصاف وتبعته في الباء (وهو المخرى) فان الاستعارة لا يشهد بأن في المخرى مجازاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى (وقال) الإمام حجة الاسلام (في المستصفي) قد يدخل المجاز في الأعلام أيضاً) إذ وجد علاقة صحيحة للانتقال (وهو المخرى تقول هذا سبويه) استعمله المستصفي في النحو (ولكل فروع من موصوف) أي على ما يمتثل حتى هذا (مسئلة ١١ كل منهما أي الحقيقة والمجاز) باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم إلى صريح وهو الظاهر المراد منه (وحكمه نبوت الحكم) الذي جعله الصريح بسببه (وهو الكلام) من غير توقف على التثنية (كصريح العقود) التي لا تعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كانت طالق وانتهى والضمير فيه وان كان كتابته على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد (والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضاً) ومنه المشتك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف الذي جرت عهده (والجواز المقرون مع القرينة) كهذا (و) ينقسم (إلى كتابته) وهي ما استمر المراد منه (والإيثار الحكم) فيها (الأنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجهول والمتشابه (والمجاز الضمير المشتهر) الخفي القرينة (وهنا فوائد الأولى قالوا ويرى على لسانه غلطاً أنت طالق) عند إرادته التسريح أو غيره (يقع) الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع بدائنة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الأصلي (فهو زوجه بدائنة) ولا يقع الطلاق الاقضاء لانهما كبر الظاهر لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام (والحق في الكل) أي الخطأ وإرادة الطلاق عن الزنا (الزوجه قضاة فقط) لا بدائنة (الزرى) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون النسب فان الهزل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فالسبب أولى) أي يقدم نبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كافي للعالم هذا وفيه ثمانية من الخفاء فإنه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهزل بهذه النصوص فله مع فارق لأن الرضا في البيع شرط يختلف حكمه عن السبب ويقبل الانقضاء بخلاف الطلاق فيثبت القائل أن يقول فقد ان الرضا عليه عدم نبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه (و) الأثرية أنه (لا كفارة في عين جري على إسهامه من غير قصد) إليه كالأثرية وبلى والله) فكذلك الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ لهم الله بالوقوف في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها زلت في قول الرجل لا والله وبلى والله وأما الضاري ولعل القائل وقوع طلاق العاطل بغير وجوب الكفارة في المين من غير قصد ولا بدعيه أيضاً فإنه لا يتناول قوله تنب في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا في قول الله بلى على الماضي بظن الصدق وهو أيضاً متقول عن بعض الصحابة قال الإمام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطئي (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم بالخير) في عدم القصد وإذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطئي وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم بالخير) بل يقول كذبت في الأخبار من انحط (وهو القاضي) غلاباً بالظاهر

للبل شامل بصفته موصوفات مع خلاف النقص فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكني أخصمه بدليل قطعه الدليل وفيها
الحذف فلا يسلم شمول الإجماع على الخلاف إذ لا يتحصل الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقة
لا بد من التنبه لها . فان قيل الإجماع يحتم الخلاف فكيف يرتفع الخلاف قلنا هذا الخلاف غير محتمل بالإجماع وإنما يمكن
الخلاف خارجا فلا جاع لان الإجماع إنما انعقد على حالة عدمه لا على حالة الوجود في الحق الوجود بالمعنى عليه الدليل . فان قيل

لو جود العقل والادراك فيقع فيها (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جذوهن هذا التشكك والطلاق والرجعة) ولما اتهمنا
فلم يدل على أن لا اعتبار بالقصد في هذه العقود أصلا . وعدم الورد (لان الهائل راض بالسبب) وإيقاعه (لا بالحكم) فلهذا
يدل عليه الحديث أن لا اعتبار بالقصد في الحكم (والقالب غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا القاعدة (السياسة)
قبل هذه الألفاظ أي الصيغ الشرعية من العقود والفتوح (أسباب خارجية) الأحكام (على مثال سببية القتل للوثة في التلويح
وإنما يقصد وقوع) الحكم (المقصود لا نشأ منها بطريق قصد أو تحضير خاص عن سبب خاص) لا بطريق أن يقصد ما فيها
المؤثرة في الأحكام (فهذه الألفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الإيقاع (بل أنفسها معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة
بالألفاظ الأخرى عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق السيد قطب الدين الهادي قدس سره وإن لاشبه
بصداع من مثله . والله أعلم بالصواب اهـ (أقول ذلك شئ يجب عليه جنته كيف يصح التحضير فيها) فالعلماء يمكن لهم معنى
أي شئ يتصور الخشوع (وكيف تتصف) هذه الألفاظ (طليقة) لا تهمد الألفاظ الدالة (وكيف يرتفع الجمع بينهما) أي بين
الحقيقة والجماع أي أنهم لا يفرقونه في مواضع ويتخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فله من خصائص المعاني (وكيف
يصدر ديانة) إذا أريد خلاف الظاهر فانه لا يمكن لها معنى صارت الأداة ظاهرة في الظاهر حتى يراد خلافه (التي غير ذلك من
الغائب بل الحق أن لا اعتبار للعنف أو لادبائات) في سببية الحكم (وهو الكلام التفسيري نفاهاه أدرك الحكم على دليله)
هو اللفظ (وجودا ودمعا) . فان الأمر بالنفي لا يفي به الحكم فاعتذر (كرخصة السفر والمطاف) للرخصة (حقيقة
هو المشتقة) لكنها كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قد رخص أدرك الحكم في دليله هذا . قال مطلق السرار والالتفات
المعاني من الألفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو متصف كالأخبار في الألفاظ لا يتقدم على الصانع
وهو متحقق في نفسه بسببه . ومنها ما هو سبب الحكم بغيره أو لا تلك الألفاظ بل يمكن هذا . والمولى المحقق لا يشترك اعتبار
المعاني رأسا بل يقصود قدس سره أن هذه الألفاظ من القسمة الثانية وإنما يبعد أقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها
عليها أسباب خارجية لأحكام خارجية مثل سببية القتل للوثة لأن شأنها شأن الأخبار وليس لها معان متحققة في الخارج كما
في الأخبار أن بل هي أنفسها معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها وإنما يقصد هذه الألفاظ وقوع آثار خارجية لا فاعلان
ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الألفاظ أنفسها من حيث هي أصوات أسباب كيف وجبت بذاتهم وقوع طلاق
المعتزلة عنه ولم يقبل هو به وهذا كلام ممكن غاية الشأن لكن في فيه إلى الآن نوع من الخفاء . فان صيغ العقود والفتوح
كاسمعي أخبارات فهي اعتدلت على طلاق وقع بسببه الذي هو طلاق من الزوج ثابت اقتضاها لخال هذه الصيغ وخال
الأخبار وما وقع عدم كون شئ منها أسبابا . نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها نشأت الآن يقال حسب الأمر
كذلك أن شئ ذلك لما كان سبب وقوع الأحكام المخبر عنها بهذه العقود ولولا هذه الصيغ اقتضاها ولا يمكن حصول العلم
بتحقق الإبهام الصيغ فأثبت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل بها فقبل قد تقدمتها آثار خارجية وهذا بخلاف
الأخبار فاتها اعتدلت على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير واسطة هذه الألفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام
ولا يبعد أن يقال إن الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتقاد لا تباين القوم سببية سبب خاصي لا يرتفع لغير
فيكون أن راجعه أن الألفاظ العقود والفتوح التي لا تؤثر فيها الهزل والاكراه لا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب
خارجية آثارها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهائل والخاص عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد إلى المعنى
كافي السمع وأنه أقم هذا الألفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتؤثر آثارها الخارجية لا بل هذه الألفاظ . ولا يلتفت إلى
المعاني الألفية إذا لم تعتبر السببية من أنفسها كما إذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الألفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشرع دال على دله الى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فنظري في ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا فان كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل لم يتكروا على من يقول الأمر أن كل ما ثبت دام الوجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الشئ هو الذي يحتاج الى الدليل كما أنه إذا ثبت سموت زيد وثبت بنسبته ادراك أولاد كان دله به نفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت بازان يوم وان

موجود اعتبر بسببه وأنط الحكمه بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخفى على الله أعلم برأيه بعد الكرام
 الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره وإن عندنا لإبطال الزوج الرجوع بها الاستكاح جديد إلا أن راد الأمانة القاطعة بأيقاع الثلاث فحينئذ لا على النكاح الجديد (الاعتدائي بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ ما سبقت في رجل وأنت واحدة قال مطلق الاسرار الالهية أن الأحاديث الصحاح السروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلعهوا وإنما أراد التطلق حتى استشفعت وحبس وثبتت أيام المؤمنين عائشة ونذمت لاجل أن تحضر في زمرة الأزواج فأفسل عن طلاقها وفصل الأحاديث ومن شاء فليرجع اليه إلا أن راد الطلاق الأمانة بأيقاع الثلاث في الأحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا لأنه لا يحتاج في اثبات كونها رجعت اليه نصب كثير فان اعتدى وأمثالها لا يدل على النيونة أصلا فلا تكون مثبتة بها (و) كتابات الطلاق (براجع) يصح فزوج الرجوع الهامن غير تحديد نكاح عند الشافعي لأن المراد من هذه الالفاظ إذا تعين صار كالصريح في إفاضة الطلاق وفي الصريح تغير رجعة فكذلك هنا (لأن النيونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد باعتبار التلق أي تعاقب النيونة بأي شئ (فلا يعلم أي من غير أو من النكاح) فصار كناية من هذا الوجه (فإذا تعين بالنسبة في المعنى أنه النكاح (على بحقيقة اللفظ) وهو النيونة عن النكاح (ففيق البائن) ولانسل منها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد للعناية هذا ولطالع الاسرار الالهية قدس سره هنا تحقيق هو أن الطلاق كقدره عبارة عن رفع قيد النكاح وهو النيونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبره الشارع الأري أنه لا يقع ألف طلاق وكذا طلاق بائن لا لتحل الأبعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق من أن فاسداً بعسوف أو تبرع باسحاب وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعينه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما زام من ملوكة الكتابات النيونة وهذا مسلم ولا يزم منه الوقوع بذلك أي على وجه النيونة وعدم صحة المراجعة الأبعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كذا أهو الكربة وكان قدس سره يبالغ فيه وقد سمعت مكرام من لسانه الشريف أن الطلاق البائن لا ينفق فليس بشئ عندني سوى ما يدل به المال هذا وهذا المبلغ الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما يتعلق بالمطارد أن حاصل الكربة أن الطلاق المشروع طليقة بعد تطليقة وحكمه الأمسك بالمعروف بالرجعة والتبرع باسحاب بتركه أو بالطلاق الثالثة في الاختلاف وعدم حمل الأخذ عند الشوز ولولم يقيد الطلاق بالمشرع لا تخمس الطلاقات في التكرار ولم يقع الاثنان والثلاث دفعه والمراد بالتكرار أن يكون في طهرين كإيتين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة إلا في الطلاق المسنون فله طلاق واحد رجعي بالاتفاق وإنما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الإيقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم أنه لا بد من التخصيص أيضا ما لم يكن على مال فصيحة طليقة فبعض الزيادة عليه والتخصيص ثم في مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول والله التوفيق إن الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كإيتين في أصول الإمام غير الإسلام مرجعه الله تعالى وسجي فقد علم أن في ملك الزوج مطلقا موجب الفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه وإذا كان في يد ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لأن رد المثل نوع دونه هذا ما اعتدى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) كتابات الطلاق مجاز لاجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله أنها كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فقع رجعتا (فقبل) في تحقيقه أنها ليست كناية بحقيقة (لأنها) عوامل بحققاتها) فلا تكون كناية (وفيها أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحققاتها وبين كونها كنايةات فأنها تكون

لا يدوم فلا بد له وأمن سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذ انبث لا تنهدم ما لم تهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بعد دونه كما إذا أخبر عن وجود الأمير أو كنه دخوله الدار ولم نزل العادة على دوام هذه الأحوال فألا لا نقضي بدوام هذه الأحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم المأمور خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها للدليل آخر • فان قيل ليس هو أمورا بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام فلناهم هو أمورا بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كتابات (الاسم المستمرة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي الينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالينونة فلا بد من أن يثبت من الخبر أو النكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كتابات (وقيل) أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالشركة والخاص) المستعمل (في فرديتين) ففرقة المعاني الوضعية لا يخرج جماع كونها كتابات ثم انه رد على هذا القولين أنه اذا لم تكن كتابات ينبغي أن تكون صراخ حقيقة فلا يشرط فيها التنية ولا يلزم الحكم بعين الكلام بل يقوله أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن إيراد الشافعي رحمه الله أنه ان يقول أن هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لا تهاصر بحقه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون مناهها الطلاق قطع وجعلت فصول ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التخصيص (التعويض في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والاصح حقيقة أنها كتابات الفرق البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (ليس كذلك والواقع) رجحانها في الواقع لفظ الطلاق (رجحي) وهذا اصح وكافي في الجواب ودفع الإيراد بقدره (القائمة) (الخافضة في الكناية) قصور ظاهر (وخفاء صريح) كما نبأ على علمه (ففي شبهة العدم) أي عدم ما قصده فانه يجوز أن كان قصده غير من المعنى وكذا انه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت بما يندرج بالشبهة) وهي الحدود والازم بثبوته مع مناهيه (فلا يصح مصدق القاذف) أي القائل بالقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل إرادته أن يدنو ذلك الصدق كما يحتمل أن يكون صادق في القذف (ولا المرصيه) أي بالقذف والتعريض هو أن يلفظ بكلام يدل على معنى قصده بمعنى آخر (كاستئذان) فانه دال على نفي الزنا عن التكلم والعرض منه الامة المعطاة مثلا بل انما هو إرادة أمر حتى في حكم العدم فلا يثبت به وفي هذا خلاف الامام أحد ابن حنبل (في تنقيح مسائل الحروف) التي علم امداد المسائل الفقهية ونسبت الحاشية اليها (اعلم أن حقايقها روابط جزئية) يرتبط بها شيان (ومعنا تبعية) في الملاحظة (فلا تستقل بالعقولة ولا تكون ركنا في الكلام المعصومة) فانه لا نه قل استقلال ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسامها معروفة العطف) في مسئلة الواو الجمع مطلقا سواء كان بالمعنة أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الأول كافي عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كافي عطف الجملة على الجملة (وقيل لترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام غير الدين الرازي سديد التكمير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة) كما نسب اليهما المعنة لقوله في ان دخات الدار (فطابق وطابق وطابق لغير المدخولة تبين بواحدة) أي بطلقة واحدة ويطغوا اثنتا عشرة (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي بالخلاف في هذا الفرع (بأنه على ذلك) الخلاف في الواو فندم له ما كان لترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقت كذلك والحل انه غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بان الأولى فقط ولت الواو وعندهما ما كان الواو والمعنة تعلقت الكل معا فوقت كذلك الصلوح للحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا خلاف في أنه الجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عند تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه ثبت الترتيب في التعلق (فتترن مرتبات) كذلك لان العلق الشرط بتغيره عند تعلقه بخوما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا لا يدخل فيه الواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك لا يدخل فيه لكون الواو ترتيبا فلا بد أن الترتيب انما هو لكون الثانية متعلقة بواحدة الأولى وبواسطة حاجتها من الواو فصار لها دخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترط الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق. و (القول بعد الاشتراط في التعلق) فتدل الطلقات (دفعه) ولما

العدم وبالاتمام مع العدم أمام الوجود فهو محل الخلاف هنا الدليل على أنه ما مورف حالة الوجود بالاتمام ؟ فان قيل لأنه منهي
عن ابطال العمل وفي استعمال الماد ابطال العمل قلنا هذه الاخر انما يراد الى ما جرتنا كم اليه وانقضاء الطبيعة الى الدليل وهذا الدليل
وان كان ضعيفا فليسان ضعيفا ليس من خط الاصولي ثم هو ضعيف لأنه ان أردتم بالمالين احدا ما توباه فلا نسلم أنه لا شاك على
له وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصفة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان المتعلق مرتب لا غير وقوة المتعلق بالترتيب في وقوعه متعلق بموضوع
ان أراد تخصيصه على نحو التعلق المقتضى من جهة الاعراب وان أراد تخصيصه في حساب ما انصفه المعلق من المحبة والترتيب في
الوجود فلا ينفع فان الترتيب هنا في نفس الارتباط المقتضى من غير ترتيب في وجود المرتبط (كافي) سورة (تأخير الترتيب)
اذ تنجح فيها التسلسل بالاتفاق وفوق الامام به اذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط
فستعطل كونه دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة الفقه) أنها الجمع المطلق (ومنهم من يسمونه) وقد تكررت منه (حق)
نقل (الاجماع) منهم الناقول (الاجماع السرياني والسبئي والفاخراني وفوق نفسه بله قد خالف قلبه وقطره وحشاه وأبو جعفر
الدينوري وأبو عمر والزاهد كذلك في بعض شروح المنهاج ولهذا أوردته المصنف بصيغة المجهول ولله الأتالي اراد اجماع الاكابر فلفظ
اعتد اختلاف من خالف لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل (د) لنا ايضا عدم جزمها في الجزاء ولو كانت الترتيب
لجعت في الجزاء (كالقوله) فالتماثل كانت الترتيب جعت في الجزاء (ومنهم من الملازمة) كافي التعبير (مستندنا) قوله
للترتيب ولا يصح في الجزاء (اقول مدفوع فان الترتيب في الواو (المقبل به لحد) فلو كان فيه الترتيب (فاما بالاهلية
أو مطلقا) عن الملهة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه موهلة متناهية للغير ائمة وهذا غير وافي اذ
لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في جهة اللفظ وان ارتفاع الاستناد به لا يرتفع المنع بتقدير (واستدل) على
التميز (بلزوم التماثل في تقدير السجدة على قول طه) كافي سورة البقرة واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا مما نهايتكم
رغبوا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (والفكس) أي تقديم الحطة على السجدة كافي سورة الاعراف وقولوا حطة واذا دخلوا
الباب سجدا (مع اتحاد اللفظ) في السورتين فلو كان الواو الترتيب يلزم الخلف قطعاً (ولما استعان فقال زيد وعمر جاعل زيد
وعمر وقوله) أي استدلال باختلاف هذين التركيبين على تقدير كون الواو الترتيب والالزيم التضاد وهما جعلان طاعة الواو ليس الترتيب
بل جميع المطلق (والتركيب في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاعل زيد وعمر بعده على تقدير كونه للترتيب ولا يبعد هذا
تكرار افضل أن ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو في الترتيب في أصل الوضع وهما
استعمل في الجمع مجازاً (قلنا) الجواز (خلاف الاصل فلا يصح) اليه (الابديل) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس)
دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فتم) الوجوه (وأوردت نفساً) على كون الواو اطلاق الجمع (أو لا قوله لغير المدخلة طابق
وطابق بين واحدة عندنا كما) اذا كان (بالغاموث) ولو لم يكن الترتيب مستغداً من الواو لكانت واحدة (وبالجواب)
أن المتون واحدة ليست لأجل الترتيب المستغداً من الواو بل (ذلك لغوات الحجة قبل الثانية التعاقب الفطري ولا غير) حتى
يتوقف الأول على الثاني بل يشترط حكم اللفظ الأول حين تلفظه وفان المحل ثم لو ثبت حكم الثاني ثبت حين تلفظه وزمنا بعد
زمان الأول الذي فان فيه المحل تلفظه ولا دخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه املا لا مانع
كان شرطه ونحوه من المعينات فان قلت قد روي عن الامام محمد أنه اتبع ما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التماثل في الوقوع
للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد) يقع بعد الفراغ عن الاخير فعمل على العلم أي
بالوقوع فانه ما لم يشرع احتمال المعين قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لأجل أن الوقوع في الانشاء لا يتوقف على
التلفظ (بسط نكاح) الامة (الثانية في قوة هذه مرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمته من) رجل (واحد) في عقد
لضرورة الأولى مرة وفان نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف الثانية من الاصل (لا متبوع) نكاح (الامة على
الحر) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحر انما هو في ابتداء لافي البقاء كيف ولو تزوج أمته بعقد واحد ثم اعتقت
احداها لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كتابها أمثان وان اعتبر حال

الاجابة هي التسليم وجوب استئذان في الصلاة مستحبة فلهذا نفعه البقن قلنا هذا بغيره لأن وجوب المضي في هذه الصلاة مستحبة فلهذا رامة الفقه هذه الصلاة مستحبة وهو الماحية مستحبة فلهذا نفعه البقن ثم يقول من وجوب الاستئذان وجوبه بدليل ينطبق على التمن كما في رامة الاملة بدليل ينطبق على التمن كفت والقن قد عرفه بالشك في بعض المواضع غالباً لئلا فيه تعارض وذلك اذا استنبت منه جند كقوله شعرة بائنة عواء باهر بما عكس ومن نسي صلاته من خمس صلوات

الخلق فيها كآثارها من آثار فلا يخرج الفساد. ولأن أن تقول أن النكاح حقيقة هي التاخذ بالوقوف في عرضة أن يكون نكاحا
 كفيلا ولا يجعل ما شرع النكاح لإجله فهو نكاح من وجه دون وجه. فإذا تحققت الأولى نفذ نكاحها وهي حرقتم ببق
 الأثرى. يفسد لانشاء النكاح بل لحقت بالخراب ما دام أنه وجهه الحرق فتنقض قبل العقد الموقوف فلا ينفذ بطريق الحرية
 لانها لا يعلل بالبعد. ثم في أنه على هذا ينبغي أن لا يعلل نكاح الثانية عند الانكاح من غير أن الزوج والتوقف على إجازته فإن
 نكاح الأولى أيضا موقوف وهو لا يخرج من الحلية ولا يطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يطل نكاح الثانية إذا أجاز الزوج
 بطل بغير زهات نكاح الأولى لا لا. وبغير من التيسير التزامه فله قال إذا لم ينه هذا الخلط نكاح الأولى وفي موقوفه على
 إجازته أو إجازته قبله لا يطل نكاح الثانية لكن لا اعتدابه بهذا الالتزام فإنه قال الإمام في الإسلام في بيان ضرورة هذه المسئلة
 فلا عن الجامع زوج أو ضمن من رجل غير أن ولا هو بغير أن الزوج. هـ وقال في الكشف ولو أعتقها في كل حين
 منفصلين أو متصين بطل نكاح الثانية وفي نكاح الأولى موقوفه على إجازة الزوج. لا يمنع هذه المسئلة حق الانضاح
 إلا إذا فهمت ما نفى عن علم من أن نكاح الحرية ولو موقوفه على إجازة من جملة إنشاء النكاح بل ما جاز من قبل الحرمان
 لكن إلى حين. والمسلم يعلل لانشاء العقد ليس بجلا إجازة ولا فاعدا لانها السوءة لا لإنشاءه بانضاح ما لإجله شرع النكاح
 هذا غاية الكلام فمطل منه (و) أو رد نقضا (بأنه يوقى إجزته فلا ينفذ ولا عند انكاح فضولي) من قبل الزوج. (أخبرني
 في عقد) ولو كان في عقد لموقوف بطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله إجازة عقد واحد على البطل لا اثنين معائلا لصبر
 جامع بين الاثنين وأما رد هذه الصورة نقضا (حيث يطل نكاحهما كأولها إجزته نكاحهما). فأن ذلك على المقارنة
 ولا يصح نكاح الأول دون الثانية (والمجاب) أن هذا لأن مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فإن
 وجد في آخره (معية) لا أوله (من جهة الفساد لا لاوله). كان مفعلا (بالضم) بل بالضم (أو بالضم) بل بالضم (أو بالضم) بل بالضم
 كلاما واحدا (والله) يكن مخيرا (تثبت حكم الكلام من حين وجوده كالمع) في مسئلة الطلاق وبغيره فيه نكاح الثانية
 مفعلا نكاح الأولى من جهة الفساد فوقف أول الكلام على آخره وبغيره فيه نكاح الأولى من جهة الفساد فوقف أول الكلام على آخره
 نكاحهما فهذا لا لاجل دالة الواو على المقارنة (أقول) إذ أنقروا هكذا (فان دفع ما في الضرر بأن المقصد الضم الذي
 كثر وجهه وأجزته) فلم يوجد هنا (لا للضم المراد لفظا) ولن يوجد (لا لنفع التوقف) أي لمان الفساد فخرج
 التوقف وهو موقوف فلا يفسد. وجهه الصفح أن الضم الذي لازم له مخرج نكاح الأول على الآخر وهما توقف لأن الآخر
 إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير وهما بالضم يتبدلان به يسير بها في الحاشية أن هذه العارية أي لا نفع التوقف
 كأنه من الغير. فيمكن كونه من الكتابيين وجه الدفع فغيره نكاحا ثم هذا غير وفاته منع التوقف لأن الآخر غير مغير
 أصلا فإن المذهب في التعاقب فساد نكاح الأجنبية. اخبرني مشايخ الجمع فلا فسق الأول ولا يندفع هذا فانه ضمير الأخيرة إلى
 الأولى لا يغير جامعها بما حق يلزم التعديل بعد الضم فغير ثم هذا وجه آخر من الإرادة أن التغيير نوع تغيير لا دالة اللفظ
 كتغيير الشرط والاستناد والصفة والمخصص ونحوه أو تغييره فيك الترتيب مع بقائه لا دالة بحاله بأن يكون المعنى المستفاد من
 دون ملاحظة الآخر مستفادا معهما لكن لا يصح شرعا أي لا يفسد حكمه السبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول
 مسئلة فواضح بل من ضرورات العزيمة. وأما توقفه على الآخر المغير بالترتيب الثاني من التغيير كما نحن فيبقى محل المنع
 لا يثبت من دليل ولم يظهر إلى الآن وهل الله يحدث ببعض ذلك أمرا قالوا الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى) أركوا
 (واحدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف أو أو فله أن الترتيب (قلنا) لانتم له فهم الترتيب من هذه الكربة (بل فهمين
 قوية على الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صالحا كرا أو توقف على). فهذا الأمر هذا إلى وجوب الترتيب ثم إن الأمر على لكن

أخبروا بان الله تعالى يتوب الكفار في مطالبتهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى: **يَدْعُونَ أَنْ تَنْصَدُوا** وأما كل من بعد ذلك فإنا نأبونا بسلطان مسين فقد اشغل الناس بالبراهين القومدة لا يستجيب قائلنا لهم يستجيبوا إلا جاعل التي الأصل الذي يدل العقل على أن الأصل في فطرته لا شيء أن لا يكون نبيا وأما يعرف ذلك بأن وعلايات فهم مبيون في طلب البرهان وعشيطون في المقامع دون آلتهم مجرد الجهل من غيرهم **هـ** (مستفاد) اختلافوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذن التسلسل عاقد وقوع في حديث
 الآب أبي الذي ورد دليلان حقيقة الصلاة تكمة (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعراته) مع ان
 الترتيب بينهما واجب وفهمهم الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله وأصحابه الصلاة والسلام بأداء عباد الله به قلنا: أي مفيد
 (ل) أنه (علينا) وإنما كان علينا لفهمهم من الكسرة وليس الأمر كذلك بل ففهم الحديث ولو كننا أو لا فالترتيب لما احتاجوا
 فيه إلى السنة (أي أنه) (ولم) الترتيب فلا يصح هنا كيف (و) (لترتيب في الشعائر) فلا يصح الاستدلال بخلافه لا يصح فيه الترتيب
 عليه (و) قالوا (ثالثاً) أمره الغضب قبل من بعض الله ورسوله) عندما خاطب من بعضهما وعا عليه وقال بش الخطيب
 أنت فلو لم يكن الترتيب فلا معنى للغضب على الاتان بصفة الشتمه والاخر بما يثار أو الوال عاطف (قلنا) لا نسلم أن الغتاب كان
 لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل التعظيم كيف (وفي الأفراد تعظيم) (وتمويل) فلذا أمر به (قبل ويدل عليه) أي
 على أن الأمر بالأمر بالدلالة فغيره لا الترتيب (أن معصيته ما الترتيب فيها) فإن معصية الرسول هو عصية معصية الله فلا روجه
 (أقول يجوز التقدم عقلاً) بين معصية الله ورسوله (فأفهم) وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصور للأهم بالاعتبار أن
 معصية الله ممنوعة بالذات بمعصية الرسول لأجل كونها معصية الله فأفهم (و) قالوا (رابعاً) إنكارهم على أن عباس تقدم العمرة
 على أبيه في القرآن (بقوله) تعالى (وأعوأ الجح والعمره) قلنا لم يكن إنكارهم لفهمهم
 تقدم الجح على العمرة بل (ذلك لأن الوال لا من) من تقدم العمرة وأتقدم بجأى الجمع المطلق (فالتعيين) أي تعيين تقدم العمرة
 (تحت) هذا (وهي فوائد) الفائدة (الأولى) العطف على القريب بأولى من العطف على البعيد (فدلت الحرية
 بالسجود في قوله ان دخلت فأتى طلق وعبدى ح) إذ الجزاء أقرب للعطف عليه وأولى فلا يصح إصراره على البعيد فتمتعلق
 بغيره أيضاً بالسجود (الاصارف) عن القريب إلى البعيد فيثبت تعطف عليه (وتحوز ضرورة طلاق) فإن أظهر الخبر
 قرينة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء ولكن وضرتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فإنه يعطف على الجمله البعيدة دون
 القربة لأجل صارف تعدد المتماثلين (لأن الخطيب في المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو جاحلوا ولا تقبلوا
 الثلاثة) بذل صفة الجمع (دون المعطوف) فإن الخطيب فيه التي هي الله عليه وسلم وتعدد الخطيب في المعطوف والمعطوف
 عليه وإن جازاً إذا كان الخطيب في أحدهما بحرف الخطيب لكنه لا شك في عدم أولوية وهذا كذلك كذا يرجع العطف على ما إذا
 يعطف عليه بعد المتماثل فأراد صاحب التلويح بأن اختلاف الخطيب جاز وواقع في كلام الفصحاء إذا كان الخطيب
 في أحدهما بالحرف لما لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر القائمة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتم
 الثاني) المعطوف (بعض ما انتسب إليه الأول) المعطوف عليه (إن أمكن) هذا الانسب إلى أصل في العطف فلا يترد
 الاصناف (فني) قوله (ان دخلت) الدار (فطلق) وطلعت تعلق بالسجود) المذكور في الشرط (بعض ما لا) المقدر
 (كقولهم لا يات بعد الشرط ولا العيب) خلافاً لما قال أحدكم ما حلفت فأمر أن طلق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة
 لأن العيب واحد وعندهما متساو لا يوجد الجنان وقال في الحاشية ان كان العيب واحد وق طلق واحد وان تعدد يقع طلاقان
 وهكذا يشير إليه بعض المتأخرين أيضاً ولا يفتقره وجه وقديس به أنه إذا كان الشرط واحد أتعلق الثاني بواسطة الأول بعد
 تعلقه وقع كذلك ولا يحل الثانية بعد وقوع الأولى بخلاف ما إذا تعدد الشرط فإن لكل تعلقاً بالشرط استقلاً فلا بواسطة فبقعان
 معاً عند وجود الشرط والحق أن هذا غير واف فإن تعلق الثاني وإن كان بواسطة الأول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب
 في الوقوع كما مر وأضافي صورة تعدد الشرط أيضاً فالتعلق ترتيب لأن الأول تعلق أولاً في زمان التكلمه والثاني بعد من
 التقدم ليس إلا لاجل العطف فالسلسلة والتعقب في التكلم لا يمتنع لأن الأول تعلق أولاً في زمان التزول على حسب التعلق بخبرني أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق بين ثالث بين العقبات والسرعات فلو جوا الدليل في العقبات دون السرعات • والمتأثر
أن مالم يضر ويرى فلا يعرف الا بدليل والتي فيه كالاتبات وتحققه أن يقال الثاني ما ادعت نفسه عرفنا انتفاء أو أتت
شأنه فان آخر الشك فلا طالب الشك بالدليل فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال فاستحق الثاني قبل بضل هذا
حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعدد مرة التي ضرورة فانه علم الثاني لجحسجوا وعلى جناح نسرو ليس بين أيدينا بل

التعدد الواحد والحق أنه لا خلاف لهما مع في هذا وانما كانا أوردنا نظرا ففهم منه أنهم ما قالان بتعدد الشرط المذكور
والفرع ما سابق ليس في موضعه ومن فرع فالتمايز على سبيل التقدير يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع
عليه كذا كذا في التعرير (وفيما لا يمكن) الانتساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسبه (نحو ما في
زيد وعسرو) لا يمكن فيه اسناد الجي الاول بعينه الى الثاني (فان جي يز يدغريجي وعسرو وال) أي وان لم يكن جي يزد
غريجي وعسرو (لزم قيام عرض بعين وفيه نظر ظاهر لان الجي المطلق يصح انتسابه الى المتعدد) بان يقوم فرد منه يز يد
وآسر وعسرو ولا يستحالة فيه (أقول) ليس الجي المستند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى الفاعل مخصوص في مفهوم الفعل)
كما هو التحقيق (بشد شخصية الجي) فلزم قيام الجي بالنسب الى ز يد بعينه لعسرو (تقدير) وهذا غير وافي لان النسبة
المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا وكثيرا على سبيل الوضع العام الذي أنه
يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعينه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا (فرع اذا
قال لفلان على ألف ولفلان لكل واحد منهما) ويشتركان في الألف لا في التثنية بل هو الأصل (بخلاف)
قوله (هذه طائفة ثلاث لا ينفصلون) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنين) وكان الظاهر هذا لان بقسام الثلاث عليها أطلق كل
طائفة ونصفا وبكامل النصف فخصر تثنيتين لكن لا يشتركان (الظهور والقصد الى إيقاع الثلاث) لان التخصيص على
العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحدة وقصد الإمانة (وفيه ما فيه) فان التخصيص والتقديم كأنه قرينة
لإفادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرفع لانه الأصل كما لا يخفى هذا وألحق أن ههنا صارا فترعن
التشريك فان مقتضاها أصالة كل طائفة ونصفا وغير خفي على النصف أن هذا التعميم التلخيص لا يضر بالاحد وان كان
بكل شرعا اللهم الا عند العجب والهرول وعلى الندرة فله أن ما قصد التشريك بل استقلال كل الثلاث وهذا وجه وجبه لا رده عليه
شئ الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جله أخرى كذلك (يقضي الاشتراك في الحكم فلا زكاة
في مال الصي لقوله تعالى أقموا الصلوة وأؤا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة
على الصي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصص الاول للضرورة لاوجب تخصص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل
لانها بدنية) والصي ضعف البدن في الإيجاب عليه جرح عظيم (بخلاف الزكاة فانها ماله تتأدى بالنائب) فلا يخرج
في الإيجاب عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحديثنا بزم تعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أقيم
من قبل قلت لأبأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فمخالفة عمل من الاعراب كلاتقولوا ولئن فافهم الفائدة (الرابعة)
والحال مستعار قسطن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل (وهو) أي
العطف (أكثر) من الحال (فان أمكننا نحو أنت طالق وأنت مرضية وجب العطف فضاء) لامحقيقة الكلام وفي العدول
عنه ينتفع به الزوج فلا يسمع القاضي وأما بدانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أن)
الى أنفا (وأنت حر كمال الانقطاع) فان الأولى انتشابة طلبية والثانية خبرية كما يجيء وأما انتشابة طلبية فتعذر
العطف (فالمعامل) أي فتعصب للمعامل فلا يعق ما يزيد الألف لان الأصل في الحال مقارنة للمعامل فيجب أن يقارن العتق
الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما وجد بيني وبينك المعامل فحشد لأحد أن يقول يجوز أن تشبه الحرية في
الحال وتبقى الى زمان الاداء والآخر بالأدق ينقله فانه العتق على الاداء وأمور الاداء لا يصلح الآخر لاجل دفع هذا قال
البعض أنه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد لا تفقد الحرية بالاداء اليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف
الظاهر لا بد من قرينة والقراءة القصده هذا الكلام تعليقا لآخره بالاداء عسر فافهم فافهم القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تصدق العتق التي ضرورية وإن لم يصرفه ضرورية فالتماخر عن تقليده أو عن نظره فالتقليد لا يشهد العلم بأن الخطأ جار على المقلد
والقليل المعرف يرى نفسه وانما يدعى الصبر بغيره وإن كان عن نظره فلا بد من بداهة هذا أصل الدليل ويتبادر لزوم إشكالين
شبهين على إسقاط الدليل عن الثاني وهو أن لا يجب الدليل على نفي حدوث العالم ونفي الصانع ونفي النبوة ونفي تحريم الزنا ونفي
الولاية ونسكاح المحرم وهو محال والثاني أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يجر أن يصبر المتيث عن مقصوداته بالنفي فيقول بدل

لقلب ههنا بل المعنى وأنت متصدرا المربة فيجب الاداميا بالآ ونقول إن مقارنة الاداء والمحرمة ضرورة بطبيعة ظاهرة من هذا
الكلام وأما الحرية فكل لم يوجد تصرف وجوبه فيجب انتفاؤه فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله
(أوعى الأصل) في فرع الملقى والآلف الواو فيه (عنده المال) فيبدا الألف عند تطبيق الزوج (للفهم
في التعلق) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة وإذا وقعت في الطلاق يفهم منها التلوع (وعنده العطف)
وقوله والآلف (عدم) فلا يجب عليه المال عند تطبيق الزوج بل عطفها بالبداهة أن تنفي وعددها عما جعل على العطف
(تدعي الحقيقة) على الجواز أن كل متعلقا والمالية انما تضمن عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فإن
الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فإن للمعاوضة فيها لازمة فتضمن فيها المالية (بحواجه وآلف درهم)
هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتق فيشكل وفيه قد جعل على المالية لا تقطع ور كواجبة العطف والافتقار
ههنا أيضا تحقق لأن ملقته جعله انشائية ملسية وآلف خبرية كما كان في العتق والعرف أيضا غير فارق في فهم
المعاوضة هذا (مسئلة الفاعل ترتيب على سبيل التعقيب) من غير مبهمة ورأى بعد في العرف مبهمة
ورأى أيضا (ولو) كان الترتيب (في الذكر منه) أي من القريب في الذكر (عطف الفصل على الجمل) نحو قوله
تعالى فإذا زعموا أن الله أرسل رسلنا بالبينات من قبلنا فقل إنما أتيناكم بالبرهان من ربكم فقل إنما أتيناكم بالبرهان من ربكم
أعبار التعقيب وإن كانت المذنبين محاربين السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخيا
عرفا وإذا كانت التعقيب (فدخلت في الأجرة والمعاملات) فلها تكون عتق الشرط والعلة (وكثيرا ما تدخل
العلل) قبل أن لا تستدوم بعد المعاول لوجود نحو من التأخر وقيل لأن المعاولات غايات الطفل مقدمة عليها في النقل
وفيها شيء فإن دخول الفاعل على السبيل لانه تراخي العتق على السبيل بل لانه عتقها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى
أن يقال الفاء كما هي تستعمل في تعقيب تستعمل في التعليل (ومنه) أي بما فيه الفاء ادخله على العتق نحو (أذفانت
ح) أي لا تلحق (وازل فانت آمن) أي لا تلحق آمن (فتبينه العتق والامان في الحال) وهذا ان المتفاهم في أمثالهما
هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضا موجودة (واستغنى في الطلقات المطلقة بهما لعلقة) نحو وان دخلت
الدار فطالق فطالق لغير الممسوسة (فقبل كالواو فعلى التلصاف كالم) فعنده تقع واحدة وعند هاتلاتا
(والاصح الاتفاق) بين اثنتا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فلان الفاعل وجب الترتيب في الملقى فيجب أن تنزل
مراتب تراخي بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هناك ترتيب في الملقط (ويستعار الفاء الواو)
لوجود العلاقة بينهما (في محبة على درهم فدرهم فليزما اثنتان) معا (اذل ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل)
لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلا (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا التضمن الترتيب كافي لصحة الفاء
(السرعة بتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب يستكه الف) لان الفاعل تعقيب في غير ما سبق
ويجعل عتقه ما بعده فكأن قال قبل البيع فهو حر فيجب الآلف ويصق (لا هو) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو
وذلك لاجاب) لانه اخبار عن الحر به المنفعة للبيع ولا تقر بغيره للعقد فكان قال كيف تباع وهو حر لا يقبل البيع (وضمن
الخطأ نوبال له ماله كأيضا في قصا قال) هذا الخطأ (نم قال) المالك (فأقطع فليزكته) بعد التقطع وانما تضمن
لان اذن المالك انما كان القطع مقبدا بالكتابة لان كلمة الفاء تعقيب فكأنه قال اذن كان يكفي في قصا فاقطعه فلم يتناول
اجازته لهذا النجوم فقطع من دون اذن المالك فضمن (لا في اقطعه) أي لا يتضمن الخطأ في قوله اقطعه لانه اجازة
مطلقة (مسئلة ثم التراخي) في الحكم مع مبهمة (وجه) ثم (البيان الترتيل) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر

أول وجوده الى وقت الدعوى فعمل انتقامه من القوم قولاً وفعلًا عرافة الخلفاء فكيف يكلف إقامة البرهان على ما لم يحصل إقامة البرهان عليه بل المدي أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة قبل التلخيص يجوز ما نسب القوم من اتلاف أو دين ونكاح في الماضي أم في الحاضر فلا يلزم الشاهد من التهمة فانه يجوز ما نسبته له أو أراه ولا دليل للثقل المعرفة فغل التهمة ومما أتت به الاقوال انه تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن يظن أن على المدي أيضاً لا دليل على قول الشاهد انما صار دليلاً على الحكم الشرع فان كان ذلك فيمين المدي عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدي عليه يدعى علم الضرورة

في العرف تراخيها انه قد تقدم أنه نسط المهلة في الانشاآت فلا تنصر على المقي أصلاً هذا (منشئة به بل في المفرد لا ضراب) أي الأعراض (فيصية الآخر والاثبات) يكون بل (لأثبات الحكم لما بعد جعل الأول) المصروف عليه (كالمسكوت عنه) لا تكاثر في بعض الكتب بل جعل الأول باطل الحكم فله مخالف للاستعمال وضرائع التفات (ومنه) أي من بل في الأعراض (بل الشرع) فكأنه أعرض عن التصاري وجعله مسكوتاً وأثبت الأول به الثاني (و) بل (مع لا قيل نص على الشيء) عن الأول (و) بل (بعد انتهى والفي لاثبات الشد) لما بعد (مع تقرير الأول) في كونه منفيًا ومنه (وقيل) هو (لأثبات) في كونه لاثبات في الحكم عما بعد مع جعل الأول مسكوتاً (ورد به مخالف العرف) فله شاهد بالأول (و) بل (في الجملة) يكون (الابطال) أي لا بطلان الجملة الأولى وتقرير ما بعدها (قال) الله (تعالى بل عابكم مرون) يكون في الجملة (لا انتقال) من غرض الجملة الأولى (في غرض آخر) فهو لا أعراض عن القرض الأول (قال) الله (تعالى بل تؤزرون الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (لست بمخالفة) بل ابتداء في ذهب اليه ابن هشام من الصلوة واختاره في التحرير (فمنع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) فالدليل على خلافه لا به وسبب الاشتراك في العطف والابتداء (عدم الاشتراك) خبر (كأمر بل هو حقيقة في الأعراض وهو متشوق نارة يكون يجعل الأول مسكوتاً أو تقريراً وبطلان الأول نفسه وأغرضه هذا (فرع) قال (الامام) (تقر) يلزم ثلاثة في قوله (4) على (درهم بل درهمان) لكن (لأنه) أي بل درهمان (ابطال) لا يلزم وليس في وجهه بطلان الاقرار فليزم الثاني مع الأول فله ثلاثة دراهم (كأقل) فان هذا غير صحيح لأن بل في المفرد لا يكون لا بطلان (بل لأن الأعراض عن الاقرار) ورجوع غير صحيح وههنا رد بالقرآن بضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعة فليزم اقرار الدرهمين مع الأول فليزم ثلاثة (هذا) كالاستثناء (فله اذ قاله على ثلاثة الواحدا يلزمه اثنان (لأنه تكلم بالثاني) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم بالاقراءتين (وهذا) أي بل درهمان (اشراب بعد التكملة) مسلم انه اضرب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضراب عن صفة الانفراد فالحاصل ليس درهمان فرداً بل درهمان في فرداً (في الزيادة تسليم المزي بدعيه فلا يبطل) بهذا الاضراب (الاقراء) فيصير ورجوعاً وردهما أن الاضراب عن الانفراد فرغ انفهامه من التعدد حيث شذذ يلزم القول منهم العدد وقبضته عن تعدد الجواب أن الانفراد قد يكون في غير مسكوت عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفرد الدرهم بالاقراء ويجعل معه غرضه كدراهم اقراءه وقد يجب بانما هي متاع فهم المفهوم بواسطة الاقرار والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فيضرب (وقيله) أي قياس زفر (على الاشياء متعاطي واحداً بل ثنتين حيث يقع ثلاث) لأن الاضراب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لأن الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا ترفع) فيه (على القسط) ليحكم فله أن يعرض عن خبر كان أعجب به ويحجب به خبر بخلاف الانشاء اذ به ثبت الحكم وليس في يده بعد تنويعه أن يعرض عنه ولما قل أن شمول الانشاء الاقرار هو لأنه لا يخص لولما أن يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الانفراد المقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الأعراض عن صفة الانفراد المقصود أنها ليست طائفة بطلاق واحد فقط بل معه واحداً آخر هي طائفة ثنتين وإما أن يكون الأعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فيضرب أن لا يصح الأعراض عنه لأنه لا يرد مع وذلك لا يصح لأنه يتعلق به عن الغير كأن الرجوع في الاشياء لا يجوز أن ليس في يده فائز لا فرق بينهما وجوابه بقلقه التوفيق انه اعراض عن الواحد بصفة الوحدة وأثبت له مع غيره ما يحجب خبر وهو بل ثنتان وهذا في سعة لأنه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما أنه يظهر من خبر الغير والرجوع بطل حتى الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

يرامقة نفسه اذيقين انه لم يتلف ولم يزد ويحذف الخلق كله من معرفته فانه لا يعرفه الله تعالى وانما في العلقات ان ادى معرفة التي ضرورة فهو محال وان اقر بأنه محصور بمعرفة اختصاصه لا يمكن أن يشترك في الله فمعرفة ذلك لا يطلب بالدليل وكذلك انه اذا اخرج من نفسه بنى الجوع ونفى الخوف وما جرى مجره وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما ضرورة وبصر على غير معرفته والعلقات مشتركة التي منها والاثبات والمسوسات ايضا يستوى فيها النفي والاثبات الثالث ان النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليقين كاعلى المدعى دليل

بل يؤكده لانه انما يرجع لظهور ذلك الحق مع ان ياتوه هذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بلفظة واحدة فقد وقعت بصيغة الواحدة لان الانشاء لا يات بالحكم عنه ويحل نفسه على الحكم فليس في وسعه أن يسله أصلا ولا أن يسله بمذه الصفة ويثبت به كلام آخر بصيغة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يسل ما عرض عنه لوجود علت وموقع ما يقتضيه هذا الكلام آخر فان لم يوجبها بطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لانه لا تنعم الارادة من الكلام لفظه هذه اذ لا علم بالحكمه (فرع) آخر اذا (قال لقبر المسوسة ان دخلت فطقت واحدة بل تنتن يقع عند الشرط ثلاث) لانما جاء بكلمة بل فقد ادا ابطال تعلق الاول بالواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخرى مقامها بدلها (لان بل ابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقها بطل الاول وهذا لان الاعراض في الانشاء آت ابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تغييرا أو تعليقا لا يرتفع (فارتبط ولم يسل) باطلا وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام ارتباط كالاول (فصار كلفظ بينين) والشرط فيها واحد الجزاء ان ارتبط به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاء ان الواحدة والتنتن يقع الثلاث وهذا نظير وتثنية وليس المقصود ان الشرط مقدور بل تنتن كما نفل فلابد من مؤاخذه صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف ربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالوار) كما اذا قال ان دخلت فطقت واحدة وتنتن فمقتضى الامام تقع الواحدة لان في العطف بالوار يرتبط المعطوف باسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما هو ولا يكون قائما مقام الاول (فتدبر) ثم قلها كلام هو انه فسبق ان اول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك متغيرا لاستثناء الشرط ونحوه ما يستعمل الاول مع الآخر كلاما واحدا فيعمل بجميع الكلام ولا شك ان كلمة بل متغيرة لتمام الذي قبله فيتوقف اول الكلام على آخره وايضا الله غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام ان في نحو ما يجر بل رجلان ولا يراد في الفاعل بل رجلان قوله بل رجلان فخصص والخصوص يتوقف على المخصص والايضام المناقاة في الاخبار بشئ ثم الاضرب الى الاخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واثابت ان الاول يتوقف على الآخري العطف يسيل فلا يصدق قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل تنتن وكذا الارتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل تنتن فحينئذ يصح اعرافه عن الواحدة وابقاع التنتن بدلها مخبرا كافي الفرع الاول او معلقا كافي الثاني فانه ان يرجع عالم بوقوعه ولم يعلقه بل نقول ان ابقاع التنتن وتعليقه بما عاين من طول او قصر فقد يبر بعبارة طول بان يذكر شيئا ولا ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم بان لا يفتهم ما به وهذا هو التفسير بل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما هي به لغير حسنة الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق الاما بعد بل فاتهم هذا ما عدى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا **مسئلة** لكن خفية وثيقة للاستدراك وهو دفع التوهم الثاني عن السابق وشرطه أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كفا) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كن الاختلاف (معنى) جاملكن (لما كبد) أيضا (في نحو قوله لا كرمته لكنكلم يحيى واذاول) لكن (الخفيفة جبهه في حرف ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذاول (مفردا فاعطاه وشرط العطف الاتساق) أي عدم كون محلى النفي والاثبات متحدتين (وهو) أي العطف (الاصل) فصل عليه ما يمكن (فصح) قول المقره (لكنك غصب في جواب) اقرار (المقره على مائة قرنا) ولا يكون قول المقره رد الاقرار بل انكسار سبب الذي بينه وهو القرص وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولم يكن هنالك استدراك ولكن والتفاهر الرد للاستدراك بيان تقييد فلا بد من الوصل لا يضل بفصولا (بخلاف من يلقه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فضولي

وهو البتة وهذا ضعف إذا جازع يجوز أن تكون فاسدة فأى دلالة لها من حيث العقل ولا يحكم الشرع عدم كونه البتة فإن قول الشاهد أن أيضا يجوز أن يكون غلطاً زوراً فاستعمله من هذا الوجه صحيح كسقي أو يقال كل وجه على الناقض في محاسن القضاء من بعدد ما به زيادة على دعوى التي فليصحب ذلك في الأحكام فهذا أيضاً وجه الرابع أن المدعى عليه دليل على نفي ما لا المدعى وهو ضعف لأن السيد سقط دعوى المدعى شرعاً ولا يثبت قد تكون من حسب وعالته فأى دلالة لها (الشيئة الثانية) وهي أنه كيف يكلف الدليل على التي وهو متعذر كإقامة الدليل على براءة الزمة فنقول تعذر غير مسلم فإن النزاع

أمر رجل بمائة من غير إذن المولى فبلغه (فقال لا أجيز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الإمام غير الإسلام والبديع (فصلى) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهر مائتان) وهذا الآن الكلام غير متسق لو جعل معطوفاً لاستئناف الإجازة فديبل الأول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة قال الشيخ ابن الهمام وقال السيد لا أجيز النكاح لكن بمائتين لا ينسق الكلام لانحداد مودى الإيجاب والسلب لاستئناف أصل النكاح بغيره ثم ابتدأ أنه بقدر آخر بعد الانضاح بخلاف لا أجيز بمائة لكن بمائتين فإن الاستدراك في قدر المهر لا أصل النكاح وهذا منافق لكلام الإمام غير الإسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتمدة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نفعه نقل هؤلاء الأخبار ثم إن الفرق أيضاً ضيوع لأن الإمام ههنا يكون حينئذ للمهر ما هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أجيز هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين ثم برى على أصل الكلام أن عدم الاتساق يمنع لجواز ورود الثاني على المهر أي لا أجيز النكاح بمهر مائة لكن أجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيد أن مناط الحكم المقيد بما يكون المقيد فإن كان نصاً فالمقصود في المقيد لأصل الحكم وكذا في الأئمة فيثبت المقصود بنى الإجازة هو المقيد فورد الإيجاب والتي اختلافاً والجواب أن المقصود بالإجازة وعدمها إنما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمائة فاستئناف الإجازة قد يطل هذا الموقوف وإن كان المقصود بنى الإجازة هو المقيد فإنما يكون مقصوداً في ضمن نفي المقيد لأن المقيد ثابت والمقيد منفرد وهو نهافت ولأنه ثابت في مقيد آخر لا بد منه من جهة وظاهر أن ههنا كان واحداً موقوفاً على إجازة السيد وقد يطل فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف ولو قيل أن مقصوده عدم الرضا بهذا المقيد والتقدير بمهر مائتين فهو الزام أمره بإجازته الزوج الآن يقال المقصود بالإجازة تطبيقاً أي لكن أجيز هذا النكاح مقيداً بمهر مائتين إن قبل الزوج وهذا لا يبعد اللفظ وبالحالة إن الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الإجازة فلا يعود وليس هناك عقداً خرجت نكحة الإجازة فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر هذا وإنه أعلم بأحكامه (فرع) إذا أفر رجل له على ألف فقال المقر ما كان لي لكن لفلان فثبت (قول المقر ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أي رد الأقرار (ويحتمل التصويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أو لا المقره ثم صار لفلان بصحبه (ولما كان) التصويل (تفسيراً) لتظاهر الكلام (يصح إذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للتوقف) أي لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مقبولة فصيح موصولاً لا يصح مفصولاً لأن بيان التصويل لا يتوقف والكلام على ما هو متصل عنه وهذا وقرض الإمام غير الإسلام المسئلة في البعد وقوله المقر ما كان لي فقط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التصويل بل التقرير الأول أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوداً من العبد والدين وإن اشتهر أنه عبيد أودبني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول إقراره لنفسه إقراره لغيره ولكن لفلان قرنه عليه فإن كان موصولاً لا يكون رداً وإن كان مفصولاً يترد ولو لا سماع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة • أولاً أحد الأمرين) أي لأحد الأمرين (فيم في التي دون الأئمة كالكثرة) فله في المعنى مثلهما فأعطى حكمهما فإن في المهر لا يكون إلا بئس جميع الأفراد عرفوا أن جاز عقلاً شبه في ضمن التي عن البعض ومقابل أنه أي التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهر وجه (الدليل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فله بعمق الأئمة دون التي لأنه السمع والتي سلبه فيكون سلب الاجتماع (الانفرد) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الأسرار الإلهية القياس يقتضي أن تكون الواو أياً شاعمة في التي لانها المطلق الجمع فلما ورد عليه التي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الأئمة ولهذا أقيد صدر الشرع بالجمع بما إذا كان الاجتماع فيه متأخر ومقصود بما إذا كان قرنه سلب الاجتماع وانما ذكره لأنه مضبوط دون غيرمكن القوم قالوا نهذه بل استروا على أن

ما في العقليات وما في الشرعيات أما العقليات فيمكن أن يدل على تصديقها بآثارها بقضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيهما آية للاله لقد تأتوا معاوتهم أنهم لم يفسدوا فدل ذلك على نفي الثاني ويمكن إثباته بالقياس الشرطي الذي سبناه في المقصدة طرقتي التلازم فان كل البتة لو ازم فانتفاء لازم يدل على انتفاء المزموع وكذلك المحدث ليس نائذاً كان نيتاً كان معه معجزة أو تكليف المحال محال فهذا هو الحق وهو العصم الطرقتي الثاني أن يقال للبت لو ثبت ما ادعته لعلم ذلك بضرورة أو دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولادليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا قلده ينقلب على الثاني فيقال له لو اتنى الحكم

الاصل فيه في النفي سلب الاجتماع الاصلاف فلعلمهم وحدوا الاستعمال كذلك وهذا يدفع ما في التوهم والتحرر بأن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا أقرب ذى أودى) مشيراً إلى زوجته (إبلا منهما) فأثبتهما بقربها أربعة أشهر بانت لأن وفي النفي بقيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (احداً) (ك) يكون الأبناء (من أحدهما) لأن احداً كإمعرفة فلا تسمى في النفي ولما كان اشتراط علم المعاني أن أوفى الخبر الشك والتشكيك أن أودان بشرى إلى أن ليس على ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر الشك) أو (التشكيك) كما اشتر (لأن المتبادر) من أو (إفادة النسبة إلى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة فاحقق في أحدهما في الشك أو التشكيك فأنهما لا يتبادران (وإنما ينتقل اليهما لأن سبب الإجماع غالباً أحدهما) فيقع الخطاب في شك وإن كان مع علم المتكلم التعميم على أن إرادته التشكيك والأشك فدل لانه على الشك أو التشكيك من قبل الدلالة الإلزامية على الإلزام العربي بلا استعمال فيه (فصوّز في أنه لأحدهما) أي يقال لاجاز أنه الشك أو التشكيك وإرادته لأحدهما (ك) يجوز في (أنه للتصريح بالإباحة في الإنشاء) وليس كذلك بل فيه أيضاً أحدهما (وإنما يعلم) خصوص التصريح والإباحة (بالاصل فإن كان) الأصل (المنع فخصيصاً لجميع) لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجميع بالاصل وهو التصريح (أو) كان الأصل (الإباحة فيجوز الجميع) بالاصل فإن قيل قال الله تعالى أنما أجاز الله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أو يقتلوا أو يصلوا أو يتقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي أن يكون الإمام خبيراً في جمع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعد بن المسب ومجاهد والعمالك والنخعي وأبو نوري وأبو الطاهرى ونقل في كتيبان مالك وأبو نوري يقولون بل مذهبهم جزأهم القتل أن كانوا قتلوا والصلب أن قتلوا وأخذوا المال والقطع أن أخذوا المال فقط والنخعي أي الحبس الدائم أن خرقوا من غير أخذ وقتل بل أبو حنيفة الإمام رجه الله بقول في القتل والأخذ خيراً الإمام بين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع ويقتل قال (وفي آية النجاة يلزم) من تخيير الإمام بين الإجابة (مقابلة أخف الجنايات بالأغلظ) من الإجابة به فإنه يجوز له حينئذ أن يصلب أن خوف فقط (وبالله كس) أي مقابلة أغلظ الجنايات بأخف الإجابة به كما ناقض وأخذ خيراً لا إمام أن يبقى أي يحبس ولم تعهده هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الإجابة على الجنايات) كما بنا (قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها) وعنه روى أبو يوسف أيضاً وشهدته الآثار أيضاً والإمام إنما خبير في القتل والأخذ وغير حكم الكربة بهذه الآية بقصة العربيتين فأنهم قطعوا وقتلوا إلا أن المنة الروية فيها نصت (واستعير) أو (للفاء والابتداء في مثل لأرسلنا) وتعطى حتى (أي إلى أن تعطى) أو (ألا أن تعطى) حتى (وقيل) في أصول الإمام في الإسلام (منه) قوله تعالى وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم لقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكتمهم فيقتلوا أو خاضعاً لئس للذين كفروا (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام في نقد صاحب الكشف وغيره أنه عطف على يكتمهم فيقال له وقوله جل وعلا ليس للذين كفروا حتى اعترض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعمهم أنه أُلهم من التكلف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشف فإنه آية أخرى تزل متفرقة عن الأولى وسبق لغرض آخر فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي وأبو جود والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأما بعد وسلم يوم أحد اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهل بن عمرو اللهم العن صفوان ابن أمية فقلت هذه الآية الكريمة ليس للذين كفروا حتى يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فنبه عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم

أصل افتقاره بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتسلل بالاستصحاب بان يقول مسئلة الأصل عدمه أنه فان قيل
 اتصافه عليه الدليل اذ لا بد له أن الأصل عدمه بخلاف البراءة الأصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من
 حيث دل على أن الحكم هو التكليف والتطابق من الله تعالى وتكليف الشاغل محال ولو كان من غير سور مصدق بالهجرة يبلغ
 البات كلفه كان ذلك تكليف محال فاستدلت البراءة الأصلية على دليل عقلي بخلاف عدم الله الثاني وأما قولهم لو ثبت الله فان
 لكان تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينسب الله تعالى على بعض الأنبياء دليلا ويستأثر

أحدوهم في وجهه حتى سأل الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم قتلوا هذا بنينهم وهو يدعوهم إلى الله فبهم فأنزل الله ليس للذين
 الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس أي ليس للذين الأمر شيء أو
 توهم أو يعذبهم من قبل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع واختلاف في هذا حر أو هذا) وهذا
 محتمل أن يكون معطوفا على مدح أو فاعلى هذا حر أو هذا أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفعول على مفعول
 أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فقبل وعلمه زفر لا عتق إلا بالبيان كذا أو هذا) ان رجوعا إلى الاحتمال
 الأول (وقبل وعلمه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الآخر ويقتضي الأول لأنه كاحدهما حر) وهذا رجوعا
 إلى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون التزاع فيما لا ينسب له والأفصاح على النسبة (ورجح القول الثاني) (بان التفسير هنا
 ضروري) ينزح حكم الإنشاء عنه (وهي مندفة بتوقف الأول على الثاني) حتى يصير مع كلاما واحدا معيدا الحكم وقوف
 على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيما تبين
 انقضاء فان كون التفسير ضروري بأشهر ظاهر بل التفسير وضعي لأن وضعه أو يقتضي أن ما به مدح مع مقابلة كلامه بقيد لا يقع
 الحكم في الواحد منهم وهما يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معا وأيضا الكلام في قدر الضرورة قوله لو كان معطوفا على
 ما بعده أوزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح يلزم من تقدر التثنية) شيئا (على الاحتمال الأول)
 في المعطوف مع كونه في المعطوف علم مفردا كما قال صدر الشرع ليس بشيء فلان لم يلزم من تقدر هكذا هذا حر أو هذا
 حر وهذا حر وفيه أنه كذا التقديرات والقلة فأولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان اللازم) فانه يجوز التماثل في الخبرين
 المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد فتلحق
 المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه أن أمكن ولا يقدر المثل في عطف المفردات في صورة التماثل عطف الجملة على الجملة
 وهما من قبل عطف المفردات ولو تزلفا لكانت الأشد في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة • حتى
 لقاية ولو) كانت (باعتبار التكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم ليس غاية يسأل في الوسط
 وكذا قدم المشاة ليس غاية لقدوم الحاج لكن التكلم باعتبار ما على وجاها أدون واعتبر ابتداء الحكم من الأدون
 منتهيا إلى الأعلى كافي المثال الأول أو اعتبر بالعكس كافي المثال الثاني (وأعتبر ذلك الاعتبار) من التكلم (ليس بشكك كافي)
 في الضرر (بل يتحقق العرف) فان الثقات نقلا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القول (وتكون) حتى
 (حارة وحالطة والشرط) فهما (العضية) أي يكون ما بعدهما اخلافا فيما قبلها لأنه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا
 في الجارية (وابتداء بعد اجمله) مذ كودة الطرفين كاعتناء البصرة أو أعينها وعماقها أحدهما كما عند علماء الكوفة
 (والشرط) في الابتدائية (أن يكون خبرين جنس المتقدم) أما أن يكون نفسه أو نوعا من أنواعه أو لازما وبالعالم ولو عرفا
 (ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحيتي الحيات ما يقطن بارسان

(ومع بالوجه) الثلاثة (أ) كانت الجملة حتى رأسها) الجر والنصب بظاهر والرفع بتقدير خبري أي حتى رأسها. أ كقول
 وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدهما فيما قبلها) حال كونها (بارة مذهب) أولها البغول مطلقا وهو مذهب
 ابن السراج وأبو علي وشيخين المتأخرين من أهل النخو وأنه باعدهم البغول مطلقا واليه ذهب الجمهور من أهل النخو
 (وأنها ان كن جزأ) حال التناول الحكم (دخل) والاول وهو مذهب المبرد والفرع ما عدا القاهر (وأنها لا دلالة)

بعلمه الثاني انه يجوز ان نصب عليه دليلا ونحن لانتبهه ويتنبه بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أمورنا نحن لا ندركها أو أن في مقدورات الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا تدرك بها الخواص ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة وأصابعه بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا تفهمها ولا دليل عليها ولولم يرد السمع لم يكن نصيبا خافيا ففعل من الصفات من هذا القبيل المالم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فيناقوه وأدراكها بل لولم يخلق لنا السمع لانكرنا الأصوات ولم نفهمها ولولم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا ذوقه صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون : فليأخذ سنان في قدرة

على شيء من الدخول والولوج (الابقرية) دالة على أحد هما وهو منسوب الى تعجب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحدا لاولين) من الدخول وعدمه (كأني الضرر لانهما من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منها ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك الجزئية وعدمها فثمة معين أحد الغنيين وثالث بعدداته خلاف الأصل من غير ضرورة ملحثة وأما تعيين كل منهما بالقرنينتين من غير أن يكون وضع لهما قاعا أن يكون الوضع لواحد منهما فقد دل إلى أحد الأولين أو لا يكون الوضع لواحد وعن الرابع وعادة الضرر يمكن إرجاعها إلى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والانفاق على الدخول في العطف والاشتدائية واستيعبت) أي حتى إذا لم تستقم الغاية (السببية) أي سببية ما قبلها بالمبايعة (نحو أو سلبت حتى أدخل الجنة) وفي الضرر سببية أحد هما الآخر ومثل سببية الثاني الأول ربح حتى أخرجت وهو مطالب بتعصم استعمال مقبول في العربية ولا تنكح الأمثلة القرضية الآن يقال لا يلزم في الحازم سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الأول يجوز عكسه وأشار إلى بيان العلاقة بقوله (فإن السبب يظهر عامه بالمسبب فكأنه منتهى به) فأنه به يظهر أيضا تمام ذي المنتهى (وهذا معنى ما في الكشف أن العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراك في انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (الكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح الحجاز وقد كان يصحداً لثبات الحجاز (هذا الخطف) وإذا تبين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو ألسنت حتى أدخل الجنة ورمي أعقاب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب المرادها في جميع الأفراد وبعض أفراد المسبب يكون غايته فلا يضر التلويح في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (أنها مقصودة ما به دعاهما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فمنقوض بمعنى رأسها) فأنه غير مقصود من كل السمكة وفسه أن المراد العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن يتقلب فطرادها في أفراد المستعارة أيضا غير واجب (والخصص بحديث الاسلام وأسلام الدينام) لطراد الغاية في المثال المذكور (كأني الضرر) في دفع إيراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آخر لا يصلح أن يقع مغاير بشئ فلا يكون الدخول غايته واسلام الدينامته فالمرت فلا يصلح الدخول غايته فافهم (وإن لم يصلح للغاية أو السببية فليجوز للعطف لطاق الترتيب) الذي هو عام كما كان مع التعاقب والشرائح فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لموضع لطاق الترتيب أعمن التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط الحجاز أن يكون استعارته مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول الترتيب أو تضمينها بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلا بحديث اللالات ومن أنكر فليات باطحة ونقل عن كشف المنارة لم يستعار لغير الغاء (ومن ههنا حوز الفقهاء يجوز ما يزحمت عرو) أي بعده عرو ومختلفة الصفاة في هذا وقولهم أنه لم يجز في كلام العرب بهذا العطف نظرا لاعتبار في مقابلة المحتجبين فانهم مقدمون في خص الغائب فلا يعارض قولهم وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التلويح فليس شئ فان السماع وإن لم يكن شرطاً لكان يجب أن لا يظهر المنع كأني الملاقاة الآن على الابن وههنا تضمنون هذا الضموم الاستعمال فيما زعم النصارى (فرع) قال إن آتاك حتى أتغدى عندك فكذلك أن لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لاتصم السببية فان أتياه لا يصلح سببا لتغدى من نفسه وهو لا يصلح جزاء لآتين فعدت السببية أيضا فخل على العطف لمجرد الترتيب (فيشترط لوجود الضلعين) من الآتين والتغدى (ولو متراخيا) إلى آخره في غير الوقت وإلى آخر الوقت الذي غيبه في الوقت فان حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خالفها لبالدرك كتابها أمورا أخرى نحن ننفقها فكان هذا انكارا للجهل ورميا في العماية أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كفي وجوب صوم شوال وصلاة الضحى وأنصت كقولہ صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعالوفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الزمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه كقول الراوي لا زكاة في الزمان والبطيخ بل هو عفو عفاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنحن عن مدارك الأنياب فإذا لم نجد رجعا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي للثابت بديل العمل وهو دليل عند عدم ورود السمع وحيث أوردنا في تصنيف الخلاف أن النافي لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي اذ يكتفي باستصحاب

(الأن بنوى الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال وهذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفناء أن يشترط الاتصال بنوى أو لم ينو والله أعلم بحكامه

(مسائل حروف الجرح) مسألة الباء للاتصاف وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل في الباء كما أشار إليه بقوله (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشكك فيها بأوضاع فأنه خلاف الأصل وليس الأمر أيضا كما زعم البعض أن الملاحقة على الاتصال حقيقة وفما وراءها من المعاني مجاز كلف وهو خلاف الأصل فلا يصح إيراد الباء من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصال وقدر وضع لأفرادها الجزئية موضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فأن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وإن كانت أفراد الاتصال لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فإن إطلاق العام على الخاص من حيث أنه وليس مجازاً فنأمل فيه وظهر أيضا اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعة للاتصاف الكلي صارت بـاء بالان معاني الحروف وروابط جزئية فهي موضوعة للاتصاف الخاص وفي الأصناف الأخرى تكون تميزاً فانهم (باء والمقابلة) التي تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (هان الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات وروابطها ان المبيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك التي يكون مقصوداً عند البائع فلا وجه لحل بالمقابلة بـاء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فإن المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا ثبتت على النية وهذا لسانك كونها مقصودة عند البعض وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال بـاء الاستعانة داخلية عليها وإذا ثبت أن الأثمان تكون مقصودة الباء (فصح الاستبدال) بالمبيع ونحوه (بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتري هذا العدد بكر حنطة موصوفة) فانه من دخول بالمقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (حاضر دون العكس) أي لا يجوز الاستبدال فيها إذا قبل اشتريت كرام حنطة موصوفة بهذا العدد (لأنه سلم حينئذ) لكون الكرا الذي في النية بيعاً يتعلق الشراء به وهذا العدد عند دخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الاحل وغيره (ولابد فيه من القبض) أيضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرر في التحرير هذه الفرقة على أن الباء بـاء الاستعانة ومذخولة يكون غنى وكان أورد عليه أن هذه الباء بـاء البدلية ولا سلم كونها بـاء الاستعانة وقررها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول الشافعية انها لبعض البعض في واسمها برؤسكم) فقد أنكره محققو العربية حتى قال ابن رهمان (منهم) من زعم أن الباء ليست لبعض فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه فلا يصح في هذا القول أصلاً ولا يلتفت الى كلام أمثال صاحب القاموس فانه رد مكاره ثم لا يوثق فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصال كما يشهد به كلامهم لأنه لا يكون منه كما هو صاحب التحرير (وما) قال (في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النفي) فلا يسمع (مذخور) حال كونه (على وجهه) أي موصوفاً في نفسه (بله) أي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه (كنهادة حصر الورثة) فانه شهادة بنفي علمهم وورث آخر وهي مقبولة لا تدل على أن لا حظ بعلمهم كذا هذه الشهادة على عدم علمهم بالتبعض فتقبل لأنه لو كان لأحاط بعلمهم وبوجهه وأنه ليس شهادة أصلاً بل استقراء صحيح لآنيته الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً والاستقراء في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا يتخلو عنها كثرة التراكيب فيسقط القطع بين ما يذكر المصنف في مفهومه المخالفة ولا يقبل الأحاديث انه بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في انبات التبعض فتدبر قالوا قد استعمل الباء في قول الشاعر

للرأية الأصلية التي كنا نبحثكم بها لولا بعثة الرسول وورود السمع فإن قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل إلى دعوى العلم بانتفائه فإن ذلك لا يعلم قلنا قد بينا أن انتفاءه تارة به سلم كافى وانتفاءه وجوب صوم شوال وولاية الفسخ وتارة نظن بأن بحثهم هو من أهل البحث من مدارك الشرع والظن فيه كالمعلم لأنه صادرة عن اجتihad أذ قد يقولون لو كان لوجده فإذالم أحد مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المسامحة في البيت إذا استقصى فإن قيل أليس الاستقصاء غاية لمجد ونبيل البحث بداية ونهاية في محل أن ينقضي الدليل السعي المتغير

شرب ماء الحرضين فأصبحت • زوراء تنفصر عن حياض الدم

أجاب بقوله (وشرب ماء الحرضين غير منبث) للتبعض (لاحتمال الزيادة والتضييق) والحرض ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء بلني سعد وقيل بلد والحرضان ثنية الحرض كالقمرين والزوراء المائلة والدم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع • يلزم) لئلا يكرروا لأن في أن خرجت بالإذني) فأنت طالق (لأنه) استثناء (منفرد) لأن الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو انطروج فالمعنى إن خرجت بأي خروج كان الآخر بلا مصداق (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصداق) أي بالذن والطروحات الغير الملتصقة بالذن ممنوعة داخلية تحت العين فيشترط الإذن لكل خروج (بخلاف) أن خرجت (لأن آذن لأن الإذن غاية تحوزا) وليس باستثناء المعنى أن خرجت إلى الإذن به (للتعذر الاستثناء لعدم دخول الإذن تحت الطروج وإذا كان غاية (فيحقق الزيادة) الواحدة من الإذن لعدم تحقق الشرط وهو انطروج قبل الإذن فإن قلت فن أي لم تكرر الإذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الإذن في دخول بيوت النبي عليه وآله وأجابه الصلاة و) (السلام) ما هو بالتعليل) وهو قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذي النبي ولذا النبي صلى الله عليه وسلم حرّم في كل وقت لا يلفظ النبي (أقول حذف حرف الجر هنا) أي مع أن (قياس) فلم لا يفرق ويصير الأصل الإذن آذن فصرم مثل الإذني (والمدنى) استعماله (العين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز أن يكون العين والمعنى الأوقات أن آذن فصم الاستثناء من عموم الأوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الإذن في كل مرة (فما وجه الترجيم) لمساقتهم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الأصل من الإباحة ورامة الذم من وجوب الإذن في كل مرة فإن انطروج كان مباحا إنما منع بهذا المنع فلا يجزى بالشك فالأولى أن يقال إن هذين الوجهين شائعان شيوخا كثيرا وكون الإجماع غاية قليل جدا فالجمل على الشائع أولى هذا (مسألة • على الاستعلاء ولو معنى) أي ولو كان الاستعلاء بمعنى (الرفع بالزوم كالنيل) فإن فيه استعلاء بمعنى يقال ركب الدرع (واستعير في المعاوضات المحضة) أي العقود التي لاتعقد إلا بالمعاوضة المال (كالتكاح والأجارة والبيع والاصفاق) بمعنى بأه المتعاقبة بالاتفاق كاجله على عشرة أو بعثله هذا العدد على عشرة أو تزوجت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أي لكون ما بعده متعلقا بعاقبه (عنده) في طلقني فلا تطلقني لأفلاشي له واحدة) أي لأنني لا أزوج بإيقاع واحدة (أهم) انقسام المشروط على الشرط (فإن حصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا هو المذهب قال أنه لو انقسم لزوم وجوب المشروط قبل الشرط والأفرد ورودها ظاهر أنه كما وجب بعض المشروط وجب بعض الشرط فمضى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استثناء وأيضا الاستحالة في تقديم جزء المشروط على الشرط إنما التحال تقدم نفس المشروط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (الاصفاق عوضا فنقسم) أجزاء العوض على أجزاء العوض (فله التلث) لآلاف في طلاق واحد (أقول ترجعها كافي) المحرم بأن الأصل فيما علمت مقابلته بمال العوض (والطلاق بما يقابل بمال فيجعل فيه على العوضه) (ضعف لأن ذلك) أي كون العوضه أصلا (فيما لا يحتمل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لا في كل ما يقابل المعاوضة في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (كترجيمه) أي كأن ترجيع قول الإمام ضعيف (بأنه) أي على (محاذ في الاصطلاح حقيقة في الشرط) فيجعل عليه عند إمكانه (كأن كره شمس الأئمة) وإنما كان ضعيفا (لأنه) أي كونه حقيقة في الشرط (ممنوع

فإنما هو مارجع إلى نفسه فعمل أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فإن قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه يمكن ومدارك الشرع غير محصورة فإن الكتاب وإن كان محصوراً فالأخبار غير محصورة وربما كان راوي الحديث مجبولاً فقلنا إن كان ذلك في ابتداء الإسلام قبل انتشار الأخبار ففرض كل مجتهد ما هو جده رأيه إلى أن يبلغه الخبر وإن كان بعد أن رويت الأخبار وصنف الصحاح فما دخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجلبة فدلالة العقل على النقيض الأصلي مشروطة بنقيض المغير كإدالة العموم مشروطة بنقيض المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لأن الأصل) المتحقق (في العوض حقيقة) أي حقيقة على (فإنهم أفراد الزوم) اذهلك بأنهم العوض في الزمة (أقول الزوم إنما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لأنه موجب للمقابلة والمقابلة توجب الزوم) فالتعلق بوجوب الزوم (والكلام في أصل التعلق) إنما حقيقة فيه أم لا (بعد) فالحق أن الأصلاق والشريطة كلاهما غير الزوم فهو غير ما يجاز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار الافة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الانتظام إلى ضرورة أصلاً وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من ألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صوناً عن الانقسام ضروري) سواء كان التعلق شرطياً أو الصاقياً (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فإنه إن كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وإن كان الأصلاق (فإن الطلاق يشتمل الأمرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له فإنه أصلاً حتى يقسم عليها إلا بالشرط والرضا وقد وقع بقوله المجموع لا الأجزاء (بضلاف البيع ونحوه) فإن للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الأجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر والأجزاء بمقابلها الأجزاء لا بدليل (فلم يثبت) فرع (في) قوله (على) ألف يلزم الدين) ويكون إقراراً به لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل بدعية تعين المأز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ) مسألة (من اختلف فيه فكثير من الفقهاء) قالوا (أنه التبعيض) فقط (و) قال (آخر الدين التبيين) قال (جمهور أئمة اللغة لابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زماناً) كان (أو مكاناً على المصمم) لا يكترع البعض أنه لا ابتداء للغاية المكاسبية (وأرجعوا ما فيها) واقعة في الاستعمالات (التي ما ذهوب إليه) والحق أن التبعيض والتبيين في نحو ما جرت من شهر كذا أو الشهر كذا أو ابتداء في نحو ما أخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المثال الأول فلازم من البيان أن الغرض في الإجارة بهذا الكلام التعبد من ابتداء الشهر وأما الآخر فلا إن الأخذ ليس بمحتاج حتى يتحدد (بل) كلمة من (مستترك) بين المعاني (لتبادر) أي لأن الشكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر فأمّا أن يكون موضوعاً لابتداء القدر المستترك أو بإزاء كل الأول باطل والالتباس منه فمعين الثاني فإن قلت لا احتمال هذا القدر المستترك فإن وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة توجه كلي قلت مع أنه لا ينظر فالمراد أن يكون موضوعاً لأفراد القدر المستترك فوضع واحد وإبازة أفراد كل معاً ذكرنا من المفهومات الثلاثة نارضع الأول باطل والالتباس للأفراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المستترك فمعين الثاني فقدر وهذا أولى مما في التصريح واستقر أمواقها بفقدان متعلقها إن تعلق مسافة كسرت وبعت فلا ابتداء الغاية وإن أفادت تناولاً كما أخذت وأكلت فلا يصلاص إلى بعض مدخولته ثم ساق الكلام فله رد عليه أنه لا يلزم البعض أن يكون متعلقه مفيد للتناول كإلى قوله تعالى وكانت من القانتين فقدر (مسألة) إلى لانتهاجكم ما قبلها) إلى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذهب) أي كافي حتى مذهب من الدخول وعدمه والفصول إن كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (لكن الأشهر حتى) مذهب (الدخول وفي إلى) مذهب (عدمه) والتفصيل يتناول الصدر) ولولا الغاية لها (كل الرافق) فإنه لولاه لتناول وجوب الفصل للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم البدك إلى الانط كالحكي في الكشف ناقلاً عن المتوسط (فيدخل) الغاية حيث نفي الحكم لأنه كان داخلًا فلا يخرج (ويسمى) هذا (غاية الاسقاط) والتفصيل (بعدمه) أي عدم تناول الصدر ولولا الغاية (كلايل) فإنه لولاه لما دخل في الصوم فإنه أمسألق التبار (فلا) يدخل في الحكم لأنه كان خارجاً فبقي كذلك (ويسمى غاية المدحسن) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (بأنفاق) أكثر أئمة الفقه وأجله

من المقتضى والمقارنة يعلم انتفاؤه ونارة بظن وكل واحد دليل في التسرع هـ هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو متهنى الكلام في القبط الثاني المشتمل على اصول الادلة الثمينة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

«ثالثة لهذه القبط ببيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها»

وهو أيضاً أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها

«الاصل الاول من اصول الموهومة» شرع من قبلنا من الانبياء فيما لم يصح شرعنا بسننه ونقدم على هذا الاصل

الافقة قال صاحب الكشف ناقل عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رجعما الله لا تدخل الغاية في مدة الجوار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية الحكم بتهى بها دل على الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا أوجب الى رمضان وأبطل الى رمضان وحلف لأكله الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجبل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجبل لان ذلك ثبت بالنسبة فان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكمي الحاكم في الوضوء انتهى وهذا يدل دالة واضحة أنهم اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد الامثلة الحلف فان فيها تفصيلا فان الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم ذكر أولم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا واشربوا فان مصفة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الامرا باها وكذا في الامارة فانها تعلل بالمنفعة وهي تصدق بتلك المنفعة ساعة وكذا الاجل في حق المسيح لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمدا الاحكام المقتضية فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في النصار فان الغاية فيه غاية المدعته لان الجوار المردعير صحيح فلا يشيد المطلق عن التشديد بالغاية الاخر ساعة غير معينة فذكر الغاية لمدا الجوار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بشار المطلق اتفاقا فانه وجب الجهالة الفعسية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عندنها والى ثلاثة ايام عنده وأما مسئلة الحلف فالتغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تلحق بهذا واعترض القاضي الامام أبو زرعة في التفسير بان الكلام اذا افتقر الى آخره غاية أو شرط يشوق عليه ويستفاد من المجموع الحكم المتعارف والمعلق فليس ههنا حكم الصدرة ما ناسقه الغاية بعدها وغير عام فذه الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة المين لازم على طريق الامام أبي حنيفة اذا اعتد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى متقولا منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكما عاما أو خاصا مفاد من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مدته حتى رد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر وبلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه الغاية غاية اسقاط لان هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم ينحل حكم ما قبله لهما لم يدخل وتسمى غاية المد لان هناك حكما ثابتا بمد الغاية وليس هذا منافيا لتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليق المذكور أن هيئة الكلام لو لم يذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغية الغاية التي نشأ في خروجها وتفسيرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضيا لنقول ان افتراق الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها اسقاط ما وراءها استقراء وكذا افتراقها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وأما هي نفسها فبقيت كما كانت وأما مسئلة الحلف فلان سلت فانما خلف فيه لعل نسبة أخرى أو يعرف خاص ان ثم وإذا دريت ما صور ذلك وعلى حقيقة الامر فاعلم ليس الامر بكزع بعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغساوا بذكركم مسقطين القيل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل بل معصا مع أنه لا يخطر بالبال أصلا وينبغي أن لا تحمل ما في الكشف ان متعلق بالغساوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان مطلقا بالغساوا ويكون هذا غاية القيل لكن الغاية بقرعها عليها الاسقاط ما وراءها هو المقصود وقد يجدها للادلى الغاية في الاول تدخل وههنا القسم الاول قد تدخل فقد لا الى التفصيل المذكور فلا رد عليه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا بل يقطع انما الواجب غسل الدين

مسئلة وهي انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء فبينهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسه الى فرح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام والمختاران جميع هذه الاقسام جائز عقل لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيها لا يتعلق به الآن تعدي على لامعنه فان قيل الدليل القاطع على انه لم يكن على ملة أو كان لا فخر به أو أثلث القوم ونسبوه الى أنفسهم وكان يشتهر بطلبه بشعارهم وتوفر الدواعي على نقله فلنا هذا يعارضه أنه لو كان مستغنا عن التكليف والتعبد

من الانامل الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فإراء الغاية خارج التمكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى الابد على شيء قالوا جالس الا غسل البدن الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذا قدرت جهة التفصيل تناول الصدر وعدمه ثم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا في تيمم الفرع أقوال أخرى من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الابد على مع ورده على هذا الاطلاق يجوز فلا يلزم من باعث وما ورد على في الخبر من أنه صار المعنى حشدا غسلا أو أيدىكم الى المناكب مع المرافق فان الدعاء عام من الانامل الى المناكب فقد أفر بعض أجزاء البدن الحكم وأفراد بعض الأجزاء من العام لا يوجب انتفاء الحكم مع إحداهما فلزم وجوب غسل النفس الى المناكب هذا خلاف فلو جاز عنه أن لهذا القائل أن يقول أنت قوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراد من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم إنما غسلا في الوضوء البدن الى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو دخلا يكون الابد على معنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل البدن لا يلزم غسله من دون غسله لتسليم غطى الذراع والساعد فغسل الذراع لا يلزم من دون غسله وهذا معزى الى المحط وفيه أن هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبقى معنى أنه افتراض في الحقيقة لذى المقدمة وانما ينسب اليها نسبة بالعرض كالمزج وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما ورد في الخبر أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل البدن الى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتعلقين فساقط لأنه لا يلزم غسل البدن الى المرفق لا يلزم الا بغسل أجزائه منه الماص للرقق وهناك العظماء متشاكبان قطعا فلا يلزم غسل البدن الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع التسليم في الدخول وعدمه فصار الآية مجملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مينا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك الابد في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى الابد على شيء يبق المرفق على عدم الاصل اللهم الا أن يشعنا أن يكون مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا تدخل احتياطا وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المباركة لا كصوم الشك وأصله الوجوب ههنا ممنوعة بل هو أول المسئلة ثم إن حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستقدا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا ندفع أيضا ما في الخبر الأقرب أن يقال إن الواجب فعلى غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الإعجاب فأوجبنا احتياطا وأيضا نقوض بأكثر السنين ثم ثبوت الواجب أيضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة التي توجب عدم الدخول عنده وما روى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لا يوجب الواجب فافهم هذا كله ما عدى وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب واصل الله يحدث بهذا ذلك أمرا (فرع هـ) فله على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايين) عنده المبدأ والمنتهى وحاجه الاممى وقال ما قولك في رجل قال سي ما بين سنتين الى سبعين يكون ابن تسع سنين فقير زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكيمين ومن واحد أو غيره ليس دليل عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم طرفة الاعراض عذبه لان قوله كان فيمن وهذا في بين (وعنده) يلزم في الإقرار المذكور (تسعة لدخول المسد بالعرف) وعدم دخول المنتهى لأنه غاية بعد إذ لو اهلنا تناول الإقرار العشرة وهذا وقد استدلل بدخول المبدأ لأن وجود الثاني مستلزم لوجود الأول لما بينهما من التضاد الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في التمة وورده وروا طاهر أن الثاني معرض للتأويل ولا يلزم من دخوله وجوده في التمس وجوده مع هذا المعارض حتى يلزم وجوده مضايف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويحصل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنوي أحد ها وجوده معنوي الآخر وأخشن من هذا ما قيل أن وجوب التمس

بالشرائع لظهر بمخالفته أستاذ الخلق وتوفرت الدواعي على نقاله. ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث هجرة تارة للعادة وذلك من عائب أموره. والخالف شبهتان الأولى أن موسى وعيسى دعا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هوذا خلاصت العلوم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل الديال التواتر عنهما عموم صفة حتى ينطرق في خواص فلا مسند لهذه الدعوى إلا المقابلة بين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقابلة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شرعهم. الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعدا الشياهم لاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضا كإن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعة السابعة بازاء ما تحتها بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هنالك (عشرة اذ) العشرة غاية أو (المعصوم لا يكون غاية) لموجود والاولاد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (وجوده) إنما يكون لوجوبه (لانه) دهن (الحجب) العاشر فحجب عشره لهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكنى) العقل للتجديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في العقل يلزم منه في الدقة فافهم (مسئلة) في الظرفية حقيقة وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الاداري) بل يجب أن يضاف قول المقر (غصته) في المنديل (لأن الغصبة في المنديل انما يتحقق بنصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن العقار لا يكون مغصوباً عند الشجين) وبخلاف غصت ثوباً من منديل فإن المتبادر منه الابتزاع وبذلك نقضه في مجال فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في النافع غصبه ما (يلزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة بطلان الظرفية) فإن الدرهم لا يكون نظراً فاعاقد درهم آخر وكذا عدد عدد آخر وهذا أولى من الاعتدال بأنه يلزم طرفية الشيء لنفسه فإنه انما يستعمل في العين وأما المطلق فلا يتحجب في ثوب (إلا ان قصده المعية ففسرون) لازم جنيته لأنه قصد الحجاز وفيه تشديد عليه فيصير قضاء ديانه (وبشكل) بما (إذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لأن العشرة المضروبة في عشر مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الأربعة) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله ومأوردوا لبيان ذلك أن الضرب لا يفيض زائد في المضروب نفسه وانما يفيد تكميلاً لأجزائه أو الألكان الصغير غنياً ضرب ما في يده من المال في الألف بل الأولى فنياً يلزم بالزائد عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة التكميلية نفسها ورده في فتح القدير أن الكلام فيما إذا أدر عرف الحساب ولا شك أن عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعاً ونحن لاندمي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل الذي أن هذا اقرار بالمائة لأنه مفهوم كلامه بالضرب هذه النسبة ومثله مثل من تكلم بلغة هندية أو فارسية أو قزمية فليزمنها ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره) يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عرفاً) ولغة بين صحت سنة وصحت في سنة) يفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقدير في وجوب تعليق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لأوجب ذلك كافي للفعل المتعدي والنسب واسطة حرف الجر فتأمل ويحالف هذا (خلاصاً) لما قلنا في صدق قضاء عنده (في سنة آخر النهار) قوله أنت (طابق غداً) لانه نوى خلاف حقيقة الظاهرة وفيه تخفيف فإله بعد استيعاب انصاف المراتبة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزاء (بخلاف في غداً) فإنه يقبل فيه نسبة آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت قلت بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النسبة قال (وانما يتعين أول التجمع عدم العلم بالمازاج) هنالك بخلاف الأجزاء الباقية فإن الأول من أجزائها فالوقوع فيها دونه بجهان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء أو أماداً فيقبلية آخر النهار في الصورتين (فرع) قالوا قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لأن المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله أنه انما يتعلق بوجوده فوقف طلاق في قدرته الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كمن مشيئة الله فلا يقع ورده بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأق هذا القيل والنال فقال (لم يقع) قوله (طالق في مشيئة الله) قوله طالق (في قدرته الله) لانه لم يعلقه على طريقي الضيقين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فإن المشيئة تعالى واقع بالضرورة فالأولى أن يقرر هكذا أن المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالمنع ان شاء الله فطال والشرط غير معلوم الوقوع في القدرة لا يستقيم

وسلم فن أن يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتيها الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان بصلي ومحج ويعتبر وينصدق ويذبح الحيوان ويحتمل المشقة وذلك لا يرشد إليه العقل قلنا هذا فلسفي وجهن أحد هاتين شأسي من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبل إلى إثباته بالنقل الثاني أنه ربما عجز الحيوان بناء على أنه لا يحصر بالالهام ولا حكم قبل ورود الشرع وترك المشقة عياقة البليغ كترك كل الضب عياقة والنج والصلادان مع فعله فعله ترك كما نقل جملته من أنبياء السلف وإن أندرس تفصيله وترجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعباً بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاستراط في الظاهر فأما أن يعني به أن قدر الله كذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى وأما أن يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في حجة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (ذ) طالق (في علم الله تعالى) فانه يقع فيه في الحال (لانه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فانه يعلق العلم وتعلق المشقة سواء فانه إذا قطع وجود شيء قطع تعلق العلم والمشقة وما شئت في وجوده شئت في تعلقهما أيضاً فاحوجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعم تعلقهما مع الالهام محققه فإذا كرم عدم الوقوع في المشقة حارفي العلم وماز كرم الوقوع في العلم حارفي المشقة قلت هذا الاشكال مما تلقته إلا كنه بالقبول والذي عندهذا العدد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أي الشرط يستقيم في المشقة غير فالكسر الشرط غير معلوم الوقوع فلا يتجول العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالعني أن هذا تحقق في علم الله تعالى وهذا الصبح إلا أن يقع ليحقق في علم الله تعالى فيصعب الكلام فنامل فيه ثم نقول أن هنا كلاماً آخر به ترتفع القيل والقائل هو أن المتبادر في العرف والتقدير بالمشقة الشك في الوقوع بل هو لا يطل عند البعض ونقل عنهما أيضاً والعرف في جعل القدرة ظراً لاستعداد وقوع ذلك الشيء واستمرار القدرة الإلهية إذا علفت بالمستعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقدير بالعلم فيفسد كيد وقوع مضبوته فيقع في هذه الصورة دون الأولين ولعل مقصودهم هذه لكن أجالوا وساهلوا وكثفوا ترك ما يتجول داعياً إلى هذا العرف هذا ما عني إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (مسألة) * ان التعلق على ماهو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام الخطر لازم لفهم الشرط فان الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص أن والكلمات الجازمة لا تضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الأعلى ماهو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا تطلق في قول الزوج (إن لم أطلقك فطالق إلا بالآخر) أزمان (حياة أحدهما لأن الشرط) ههنا (العدم مطلقاً) أي العدم برأساً (فانه الذي على خطر) لا غير لأن مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق مع معلوم ووضع أن الخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد) زمان (متيقن) فلا يتناوله الشرط الذي على خطر (مختلف متى) لم أطلقك فانت طالق (قوله) يقع فيه كما سكت (العموم الزمنية) في متى فالشرط فيه العدم في أي جزء كان وهذا التفسير بما يتوقف على أن يكون متى داخل على تحقق الوجود وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فانه كما مر أن ليس على الخطر والتقرير الأعلى في أن لم أطلقك فدخل الشيء على مطلق الفعل الغير المقيد زمان فان أن لا يدل على أزمان وهذا لا يقتضي استيعاب الشيء ودوامه فالن فعل كالنكرة يتم بالتق وفي متى لم أطلقك بقيد في الفعل زمان فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أي لاجل أن متى عموم الأزمنة لا يتقيد بالتفويض بالمجلس في طالق (متى شئت) لانه لعموم الأزمنة فلا يطل بالأعراض في بعض الأزمان (دون أن شئت) أي يتقيد بالتفويض في أن شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشقة فإذا عرضت وقفت المشقة في المجلس بطل التفويض وهذا (مسألة) * إذا ظرف زمان ويحي للشرط محققاً فلا يدخل على ماهو على خطر الوجود الانكسنة (وحيثئذ) أي حين مجيء الشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التوحيج بين حرفتيه مدخوله على ماهو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الإمام غير الاسلام ثم أورده عليه بأنه ما يدخل على مشكوك الوجود لاجل النكسنة وهذا ليس بشيء لأن النحول وإن كان لنكسنة مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وإن كان ذلك لنكسنة وليس أن النكسنة

العقلي والوقوع السمي أما الجواز العقلي فهو حاصل إذ الله تعالى أن تعبد عباد عباد من شرع سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستعمل منه شيء لقائه ولا القصد فيه وزعم بعض القدرة أنه لا يجوز تعين في الإشرع مستأنف فإنه لم يحدد أمره فلا فائدة في بعثه ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ولا يزعمهم على هذا يجوز بعثه على تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست وإرساله عنها إذا كانت قد استقلت على زواله وأن يكون الأول بمعنى أن يقوم والثاني بمعنى أن يهتم والآخر بهم ولعلهم يخالفون إذا كانت الأولى غصة طرية ولم تشتمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جوازه ما يدل على جواز

تجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل غلبة الحق وتدخل الكلمة التي كانت المحقق واستعملت لما شئت فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل لعنى الحرف فقدر ثم انه ورد على أن الخول على المحذور لاوجب سقوط الوقت ولا الحرصة الا ترى أن الشيخان الهامدعي الخول على المحذور في معنى عدم سقوط الوقت ولعله لهذا يجعله الشيخ بمعنى الحرصة ولا المصنف وأما قوله ان كلام غير الاسلام لا يستدعي فظن فيه فن شاهد لنظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذالم المطلق فطال حتى يموت أحدهما) لانه لما كان وبطل معنى الوقت صار شره الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا (خلافا لهما لظهورهما عندهما في الفارق) ولا يسقط عنه الوقت حتى في أي وقت سكوت وقع (ورد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى أن (يجب أن لا يصدق القاضي) في هذه النية لانه يتخلف الظاهر من القطع مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ماوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لا يصدق فيفسد (مسئلة) لو لا امتناع الثاني لامتناع الاول اعلم أن لو حرق شرط موضوعه لتعلق الثاني بالاول المتني المقدري الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في الاكثر فتنفي الثاني بقاء الاول فلا تلزم على هذا الانتفاء الترابية فاقبل الاول ما لم يرد والثاني لازم فانتهى ولا موجب انتفاءه بل الامر بالعكس فلولا انتفاء الاول لانتهاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه ثم قد يستعمل فيه على القلة ايضا كما في الآية الاستثنائية (وقد يفسد نحو) ما روى عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوف في الأصغر ومرفوعا أيضا من العبد صيب (لو لم يفت الله ببعثه) يعني قد يفسد فلا فائدة أن الثاني محقق في الواقع لان تقدير الاول المقدر وضد الحق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا لتعلق الثاني بالاول في الاستقبال (فيعوز الغام) في الجزاء (ويصق بعد الخول في نحو لو دخلت عتقت) على ما روى عن الامام أبي يوسف كما في الضرر وأصول الامام الزيدى وفي الكشف ان هذا رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روى عنهم القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتهاء الخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق ٤ لا بما جازوه ومبرورته بمعنى ان خذرا عن القواعد العتاق منتف من قبل عدم بقائه فلا معنى لانتهائه لانتهاء الخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان عتق العتق قبل بالخول ولم يرد ثم قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة لا الفضل على أن قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فانت طالق فينبغي أن يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فضاء كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان جواب ان لا يقع بالواو وجوبه ظاهر هو أنه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وهما فانت تلتفت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولوى الجواب هذا والله أعلم بأحكامه (ولو لا امتناع الثاني لوجود الاول) لانه كلمة لو زيدت اليها (فلا تطلق في) أنت طالق لولا جلال اذ ان لا ان ارتفاع المانع لا يكتفي بوجود الشيء والحلب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لا يستعمل فيه فقط بخلاف لو (فانهم) * مسئلة * كيف الحال المشهور أنه لا يسأل عن الحال وقد يجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) حال (غير اختباره) كالجمعة والمرض دون القيام والنعوذ (ورعامة) وادعى استعمال نحو كيف حبستك وكيف تجلس اجلس (وجاء الشرط) جازما للضرورة مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضمن اليه كلمة ما عند أهل البصرة (قالوا فعلا الشرط والجواب هما) يجب ان يكونا متفقين اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما تجلس (أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق كيف شئت وقع واحد ترجية بدون المشبهة من الزوجة (عند) لكن في المدخولة تفوت الأحوال الأخر كالنيونة الحقيقية والغبيلة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوت شيء لان الحمل

فصب جليلين ومائة رسولين معا كما قال تعالى إذا أرسلنا الهمة اثنين فكذبوهما فقد زنا ثالث وكأمر موسى وهرون وداود وسليمان بل كخلق الدينين مع الاستغفار في الأبرار بل بعداها ثم كلامهم بتاعلي طلب القانتين في أفعال الله تعالى وهو محكم أما الزور المعنى فلا خلاف في أن شرعنا ليس بتاسخ جميع الشرائع بالكلية إذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الزنا بالسرقة والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بانطباع الذي نزل إلى غيره وتبدير بسند أمته ولم ينزل عليه الخطاب إلا بما خالف شرعهم فإذا زلت واقعة زلت ما يتبع دينهم ما إذا نزل عليه موسى مخالف لمسبق

قد فات وقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تنشأ في المجلس) فإن شامت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على المجلس (له) أنه طلق وقوض وصفه إلى شمتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع بمجرد عن أوصافه بل موصوفه فلو صفتها (تعيين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا تالاسم لأن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفضل ولم يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شيء فلا ولي أن يقر بكذا أن حاصل هذا الإيقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف إليها فينبغي أن يقع لأن الاشتاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه وإذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة بنت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعا فبصرف رجعا والأوصاف الباقية مفقوضة كما كانت أن في الحال فتأمل فيه فإنه انما يتم ولو لم يحصل كلمة كيف مغيرة عن الإيقاع إلى التفويض هذا (وله) أن تعليق الحال الغير المنفكدة تعليق لشيء في الحال والالزام الانفكاك وهنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت إلى المرأة فيجب أن يفوض نفس الطلاق أيضا إليها (أقول) استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق المازوم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم الشئ) فيثبت من غير اختياره ومنها فلاحاجة إلى تعليق الذات فيه أن هذا الكلام تفويض لجميع الأحوال وماصله عدم الوجود قبل الشئ منها وانقضاء الالزام موجب لانقضاء المازوم فكون البعض أولى غير مضر وغير مثبت لأنه بان ثبوته منافي لتصرفه فلو قبل بخصيص تصرفه بعباده قلت أي دليل على التخصيص لم يأت في تصرفه عاما وتفويض الأصل أيضا ولا بأس بما قلناه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذن تعليق الوصف بالشيء تعليق الأصل أيضا وغير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس على الريق على دليل (مسائل التفويض

* مسئلة قبل بعد مع متخولات) فالاولان متضابقان والثالث متضاد مشهور لهما (وإذا انقضت) كل منها (إلى) اسم (ظاهر فصفات ما قبلها) إذا انقضت (إلى ضمير قبلها) أي صفات ما بعدها هذا منقوض بصحاح في رجل قبل زيد غلامه بوجاء رجل غلامه قبله والتضييق أن هذه الظروف ليسا بينهما عن الفعل تقتضي فاعلاهما الموصوف بهذه الظروف فهو قد يكون ظاهر ابعدها فهي صفات ما بعدها وقد يكون مضمرا إرجاعا إلى اسم قبلها فهي صفات ما قبلها (فلزم واحدة في طلق واحدة قبل واحدة لتفريقه) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لا شاعه وقد وصفها بالقبلية على الأخرى فلا بد من وقوعها بعدا في المستقبل بل وقوعها في الماضي لأن قبل الخال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال (كم) كما يقع نتيان في مع واحدة ومعهما واحدة لأنه ايقاع لاثنتين دفعة في الحال (يعكس بعد) فإنه يقع في طلق واحدة وبعد واحدة نتيان لأنه وقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحد في طلق واحدة بعدها واحدة لأنه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعدية الأخرى عما فهمي في المستقبل وبل وقوعها في الحال وهذا (بخلاف المدخولة فنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لأنها قابلة للظلمات الكثيرة ولومرئة (وما قيل إن كون الشئ قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فإن اليوم مستقدم على الغد لعدم فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله طلق واحدة قبل واحدة لأنه إنما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى (قد فوجع بأن القبلية نسبة) بين القبل والبعد (وتحققة ما فرغ تحقيق المنتسبين) وهو بدعي وإسكارة مكبرة (مسئلة) عند الضرورة الحسنة) نحو عندى كوز (والعندى به) نحو عندى دين فلان (العند به) أعظم من الدين والوديعة وإنما ثبتت الوديعة (بإطلاقها) بأن يقول عندى فلان ألف من غير تقدير بالدين أو الوديعة (لانها) أي الوديعة (أدنى) ما تناوله

فإن هذا يرجع الخلاف واختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم شريعة من قبله وبطل عليه أربعة مسائل **(المسألة الأولى)** أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ إلى اليمن قاله ثم تحمك قال الكتاب والسنة والآنم بدو ليد في التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا فمن كاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العبد والى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه فإن قيل إنهم لم يذ في التوراة والإنجيل لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما قلنا من سقوط عنكم تلك الآيات بل فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما سعه إلا أتاني ثم

الصديقه (بل لأن الأصل البراءة) للذمة وفي الحال على الذبعية براءتها **(مسائل متفرقة)** **(مسألة ١)** غير متوغل في الإيهام جامعة) مضافة (على الأصل) فيه (فلا حكم في المضاف إليه) الأهم لا عند قائل المذهب (و) جاء (استثناء فيضد نقض الحكم) فيما بعده كاهو بنان الاستثناء (ولزمه حينئذ أعرب المستثنى) لأن المستثنى لما صرح ورواها تجري أعرب عليه لكونها ماصلة للأعرب (ففي درهم غير داني بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (ثام) لأنه إقرار بالدرهم التام المغاير للداني (و) قوله على درهم غير داني (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكلم بالثاني فاقصر الإقرار على ما بقي من الدرهم بعد إسقاط الداني (وفي) له (دينار وعشرة دراهم بالنصب كذلك عندهم) فيلزم الباقي من الدينار بعد إخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تأم عند) الامام (مجدلاً) استثناء (متقطع) غير مخرج لشيء (عند الشريطة في الاتصال الخاص) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو متغ في دينار والدرهم وإذا لم يخرج شيء يلزم تام (وقال بكفايته) أي كفاية الصفات (معنى) الاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشترط الثانية) بينهما فالمعنى له على دينار الأربعة عشرة دراهم من الذهب وإنما اكتفيا بالصفات المعنوية في الأمان فقط مع وجود المعنوية في له على ألف الألف العبد لأن الأمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره (وقال في مثل هذا عند إرادة الاستثناء على ألف الألف العبد لا يقتدر هذا والله أعلم بأحكامه) **(مسألة ٢)** اللام لإشارة إلى العلوية أي معلومة المدخول (وأقسامه أربعة معروفة) لام العهد الخارجي الذي فيه الإشارة إلى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الإشارة إلى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه إشارة إلى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه إشارة إلى فرد منه وهذا للمعنى كالكثرة (أقول الحق أن الخمس) اللام (والنحاس لأم الطبيعة في موضوع الطبيعة) الذي فيه الإشارة إلى الطبيعة من حيث الأخلاق (مثل قولنا الإنسان نوع) فإن قلت القوم يجعلون دخلا في لأم الجنس فإنه إشارة إلى الجنس سواء أخدم من حيث الإطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الأنسب أن يخص من التقسيم لغاير هذا من اللامين بالأحكام كالامات الأخرى لأنهم غفلا عنه هذا وإن أدرج في لأم العهد الخارجي فله وجه أيضا كما لا يخفى على ذي بصيرة نافية (ثم الرابع العهد الخارجي) لإفادة فائدة جديدة وكون ذلك سابقا بنية عليه (ثم الرابع) الاستغراق (الكثرة) في موارد الاستعمال (خصوصا في استعمال الشارع ثم) الرابع (الجنس) لعدم أولئك فائدة جديدة معتد بها (وقيل بالعكس) أي بأن الرابع الحسن على الاستغراق ويعزى إلى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول وهو الأخي بالاعتبار كيف هو هذا قول علماء الأصول وهم مقدمون في أخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التصريح بهذا السبعين فإن ترجع عند احتمال الإثنتين باعتبار الأكثرية والأفضلية ولاشك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بمجرد فإن الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر أن يرى ما بينهما من علام الحقيقة وأيضا الاعتبار بقرينة الأثرى أنه يها تترك الحقيقة وإن كانت أفيد ويرجعها لعدم معنى المشتد وان كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والله كرسا بقا تحقيقا وتقدير الأوجه كقوله عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وتظهر من هذا اللام حقيقة في التعريف والإشارة وهو يعرف للمدخل وان كان مستعلا في معناه المحاذي ثم اختار عند جماعهم مشاغل متماثل مشايخ الشافعية والمالكية أيضا بل والحنبلية أيضا على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كأنه دون الفرد المجهول ينقل خلاف أهل المعاني فيه وسجي وأن شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور فصار آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل العهد الذهني والعهد الخارجي المشهور أعني ما فيه إشارة إلى حصة معينة فحين ما فيه إشارة إلى حصة معينة خارجة عن كونه

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فإن شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم منه كقولنا قبل اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم لكل كتاب قلنا إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسن إلى فهم المسلمين سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يهدم معاذق تعلم التوراة والإنجيل والعناية بتبسيط الحرف عن غيره كما عهدته تعلم القرآن ولو وجد ذلك لتعلمه جميع العقلاء لأنه كتاب منزل لم ينسخ إلا بعضه وهو مدرك لبعض الأحكام ولم يتهدد حفظ القرآن إلا هذه العلة وكيف وطالع عرض الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى أحرقت

ومافيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية سمي الأول العهد الخارجي والثاني العهد الذهني فهما قسمان من المهود الخارجي المشهور وإذا حكم بتقديم المهودين الخارجي والذهني على الاستفراق فإن له لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فيسقط ما في التلويح أن الحكم بتقديم العهد الذهني على الاستفراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فإن جهة تقدم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني بمخالفة فيه أصلا فإنه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل الالام على الجمع ولم يكن هنالك جماعة معهودة بطل الالام معنى بالجمعة فأما استفراق الآحاد أمكن لأنه الرابع كما تقدم والآحاد تعرف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الحال خبير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فردا كما في ركب التحليل وأبست التباين فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما عترضه في التلويح من أن مثل ركب التحليل من قبل العهد الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة مامعهودة في الذهن وإذا قد عذرت في المعرفة بلام الجنس فأي معنى للمهود الذهني الذي هو مقدم على الاستفراق وأي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستفراق فإنه عند عدم إمكان العهد والاستفراق يتبادر بالجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضا استدلو بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعة لما حرم العهد أعني الالام وإن حمل على الجنس المقيد بالوحدة لتغا الصيغة فلا يلزم الحمل على الجنس في معنى الالام معولا ويكون مدخله أقرب إلى الجمع لأنه كالصدق على الواحد يصدق على الجماعة وعارض عليه بأنه لا يحمل على المهود الذهني ويشار إلى جماعة مامعهودة في الذهن فيجوز في الالام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص الالام أن يبطل الجمعة فلا يأتي الجمع لتقاطعها وإيضاح أن العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة وإذا تعامل بالمهود الذهني معاملة النكرة فلتقاطعها والحاصل أن الالام يبطل الجمعة بالاستفراق الغير المكذوب فلو أتى بالجمع على معناه الجمعي بطل الالام بالكلية ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول ولو غير إلى معنى الفرد يبطل الجمعة بالكلية وبصير مجازا أبعد حمل الجمع على الجنس الشامل الواحد والأكثير من قبل عموم المجاز وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة هذا والأقسام والأحكام التي ذكرنا في الالام بعضها جارية في المضاف إلى المعرفة فحسب عليه ثم أنه يتفرع على ما عرفت من الترتيبين الأقسام الأربعة محكم إعادة فإذا أعيد المذكور أو لا تأمل معرفة كان عين الأول سواء كان الأول معرفة أو نكرة فتدعي للعهد وإذا أعيد نكرة كان غيره جاري على الأفادة الجديدة وينتهي لهذا الاستفراق وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفا ومر فوفا في قوة تعالى فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا إن يغلب عسر يسرين لكن لا يصح هذا الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام غير الاسلام وفيه نظر لا ما وجهواه أن الظاهر لنا كيدوا الجمل على تباين اليسر تنصف فانه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترأ عليه فإطاعته بقدرتهم هيئات هيئات ما ينسبون إلى من هم متأدون في آداب الشريعة ولم يتجاوزوا قولهم وأفعالهم من اتباع السنة قال صاحب الكشاف أن النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول ومثل للاخير بقوله

صفتان عن بني ذهل * وقتنا القوم اخوان عسى الالام أن يرجع من قوما كالذي كانوا

ووجهه بأنه إذا كان هنالك معرفة استفترق جميع أفرادها فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وتوكد أن المدخل المعرفة فعل هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينة مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحينئذ فهو في صدد بيان حكم آخر لا عائد غير خارج فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه إن كان معرفة استفترق فخواصه لعله أراد أنه استفترق عند عدم العهد

عنه وقال لو كان موصى حيا ما وسعه الا تبايى **(السلك الثاني)** أنه على الله عليه وسلم لو كان متعبا لباله لزمه مراجعتها والبحث عنها ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار وهي المحسنة والمورث ولكان يرجع أو لا إليها لاسما أحكامها ضرورية لكل أمة فلا تخلو التوراة عنها فان لم يرجعها لاندرا ما هو متخير بها فهذا يمنع التعبد وإن كان يمكن فهذا واجب الصلح والتعلم ولم يرجع قط الا في رسم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم **(السلك الثالث)** أن ذلك لو كان مدر كالكلمة قبلها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار وليجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام كالوجوب

كما في الثالث ملقا وفي الباقي عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره ربه الله تعالى بيان الآخرين الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا **(فرع ٥ في حلقه)** لا يكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده فيها **(د)** يحمل **(على الاسبوع)** في الاول **(د)** شهر **(السنة)** في الثاني **(عند هما لساكن العهد)** فهما فيعمل الام عليه اتفاقا **(الانهم اختلفوا فيما هو المعهود)** فعنده المعهود عشرة فيعمل عليه هو وعندهما في الأيام الاسبوع وفي الشهر شهر السنة ولعله اختلاف عصور زمان لا اختلاف بمجموع زمان هذا والله اعلم **(مسئلة ٥)** أي تجزء المضاف اليه مع فاعل وطرز منه تكره فحق أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل **(ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني)** أي فيما اذا كان تكره لانه حينئذ عار عنه فقال أي رجل ضربك وأي رجال ضربك **(د)** يجب مطابقة الضمير **(في الاول)** أي فيما اذا كان معرفة ففعل أي الرجل وأي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزاءه **(قيل لم)** أي **(بالوصف)** كما هو شأن سائر التكررات **(وقيل لا بل)** **(وضع ابتداء للعموم)** للفرق الظاهر بين قولنا أعط رجلا حائط للسؤال وأي رجل حائط للسؤال وعند خصوص الوصف يخصر أما عند الفرقين الاول فظاهرا وأما عنده الفرقين فلا نه صارف له عن العموم **(فرع ٥)** يعنى الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضربك فهو سر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعتدوا بخود للشرط يتناول حكم الحربه كلهم **(بخلاف في ضربته)** كلمة في من سهل التامع أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو سر **(فانه لا يثبت فيه الا الاول في صورة الترتيب أو ما بعينه المولى في صورة المصلحة لان الوصف لغيرهم)** وهو المختص لانه الضارب **(وهو خاص)** فلا يملك الحكم **(وأورد)** عليه لان لم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضرورة وعام كيف **(المضرورة تسمى كالضاربة)** وهي مصة لهم **(فافهم)** وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسطة للكرام

(الفصل الرابع ٥ وهو) أي المقرد **(بالقياس الى لفظ آخر أما مرادف له)** **(أوباسن)** له **(لانه ما أن يصدق فهو ماما من كل وجه)** احتزبه عن نحو الواحد والمحدود **(كالب والتم أول)** يصدق فهو بمقابل بتعدد وان كان من وجهما سواء صدق على ذات **(كالناطق والقصير)** أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان **(مسئلة ٥)** الترادف واقع في اللغة **(بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد)** أي كأن التاكيد واقع بالضرورة وخلافه **(لعموم)** لا يعابهم **(قالوا)** لو وقع لوقع من غير فائدة ولا لزوم باطل أما للضرورة فلان الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فلا أثر أيضا للتعريف هذا المعنى **(والفائدة في تعريف المعرف قلنا)** غاية ما لزوم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا **(لا يثبت التعريف)** أي تعريف كل **(بدلا على أن فائدة في المحسنة)** البدعية **(لا تخفى)** على التسع ولا نسلم أيضا أن الفائدة مختصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنة **(كالصحيح في قولنا ما بعد ما فات وما أقرب ما هوأت)** ولو كان لفظ انتهى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات الصجيع **(والمجانسة كقولك اشتريت البراءة وانفتحت في البر)** ولو أقيم لفظ المقام البراءة ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

فطوفان نوح عند قوح كادمي • وايقاد نيران الخليل كلوحى

ومنه ظهرفائدة أخرى من المحافظة على الوزن **(وكالقلب نحو)** قوة تعالى **(وربك تكبر)** دونه في عظمت **(نم هو)** أي الترادف **(على خلاف الأصل حتى اذا تردد لفظ)** بينه وبين غيره كالجواز **(فيحصل على غيره)** لقلته بالنسبة الى اغياره **(مسئلة ٥)** يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعداد اتفاقا **(ما في)** حال **(التركيب)** مع العدل أو العسول أو غيرهما من المعلقة

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسلة العول وميراث الجد والمقوضة وسبع أم الولد وحسد الشرب والرافى غير النسيئة وسبعة النساء ودية الخنثى وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والرد العيب بعد الوطء والنفاء الخنثانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأدیان والكتب عنها بل ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة قائلهم واختلافهم من مراجعة التوراة لاسيما وقد أسلم من أجابهم من تقوم الحجة بقولهم كعب الله بن سلام وكعب الأجار وروهب وغيرهم ولا يجوز القياس الابدالي من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم **(المسلك الرابع)** العلق

(فلا يجب) الجواز بل قد يتنعم هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يتنعم أصلاً (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب الجواز (إن كان من لغة) واحدة وإن كان من لغتين يتنعم (واختاره) الشافعى (في المناهج) الحاصل أن المذهب ثلاثة جواز الإقامة مطلقاً وجواز هذان كان من لغة فقط وعدم طراد هوان كان من لغة وهو المختار (لأننا صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصير تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر عن معناه (واستدل) به (لوضع) القيام (لصحة خدائ أكبر) عند افتتاح الصلاة والالتزام بالمثل (وأوجب) أولاً (بأن الحنفية يلتزمونه) أى جواز عند افتتاح الصلاة فطلان التالى مجموع (و) ثانياً (بأن المنع شرعى) إن سلم المنع فإن الشرع لم يصح الافتتاح (والتزاع في الصحة لغة) (و) ثالثاً (بأن اخسلاط اللغتين لعل ممنوع لغة الألبان العرب فلا يلزم) من امتناع صحة خدائ أكبر (المنع في الصحة الواحدة) وهذا غير وافي فله من قبل المواخذات اللفظية لأن أن يقول لوضع لصح الله أعظم فلا جواب الأول منا والثاني جماعاً أنا أصحاب طراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقتضى لجواز الإقامة (ولا يجزى التركيب لغة) أذهول فائدة المعنى واللفظان فيها سوا أن وما نعرف لغتين فقط قالوا لا يجزى التركيب الامن لغتين (قلنا) قولكم لا يجزى التركيب (ممنوع) ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون تعليقه (خصوصاً) إذا كانا (من لغتين) فإن التجزئة ظاهرة ثم أن أصحاب الأطراد أن أرادوا الجواز بالنظر إلى نفس اللفظ دون الأمور العارضة لم تستدل فان وحده المعنى مقتضى والاستكفاف في التركيب بالنظر إلى نفسها وإن كان يتنعم بالنظر إلى ما ضم وأمر آخر ولا توجه الدليل المذكور لا يبطال هذا وزيد تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن التزاع على هذا يصير لفظاً قديراً **(مسألة ١)** لا ترادف بين الحد والتمام (والحدود خلاف القوم) قالوا ما الحد لا يتبدل لفظ بلفظ (أجلى) منه والمعاد واحد وهو المعنى من الترادف (لأن الحد يبدل على الصورة الوحدانية) أى على أمر واحد يحمل معلوم بالصورة الوحدانية (بخلاف الحد) فإنه يبدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالأجال والتفصيل ولابد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الناصم بجمع كون التخصيص يتبدل لفظ بلفظ (أجلى) (وما) ذكر (في التعرير) مع الإشارة إلى التبريض بكلمة اللهم إلا (أن التزاع لفظي يرجع إلى اشتراط الأفراد وعدمه فيه) فمن شرط فيه الأفراد حتى الترادف بينهما ما كان الحد مركب وليس مفرد ومن لم يشترط بالترادف (ممنوع) فإن الفرقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلوا فإنه هل يصدق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الأمر في بادئ النظر قالوا لا الاتحاد أهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والعاقل بالترادف بين الحد والمحدود وإن سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وإن كان المعنى واحداً من كل وجه أيضاً فالآل التزاع إلى اللفظ البتة فإن الترادف نفى معنى والمثبتين لا يتوهم معنى آخر إلا أن يقال أنهم ما رأوا الحد مركباً وهو بعيد عن العقلاء أو يقال التزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يحد من كل وجه أولاً واطلاق الترادف مساحته هذا والله أعلم بمراد عباده **(مسألة ٢)** لا ترادف بين الموكد والمؤكد (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع) نحو حسن بسن لأنه لو أفرد عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب مع (مستقلاً بالمفهومية) كيف لا وليس معناه المعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفاً كما في التعرير وإنما لا يدل) التابع (منفرداً) عن متبوعه (لأنه) انما (وضع) وقرر في الاستعمال (لتفويقه متبوعه قبله على رتبه

الامة قاطبة على ان هذه الشريعة ناسخة وانما بشرع رسولنا صلى الله عليه وسلم لم يمتها ولو تعد شرع غيره كان مغتبرا لاشارة الى مكان صاحب نقل لاصحاب شرع الا ان هذا ضعيف لانه اضافة تحتل الحجاز وان يكون معلوما واسطة وان لم يكن هو شارعا لجمعه في الخلف التمسك بخمس آيات وثلاثة احاديث الآيه الاولى انه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم اقتده ولم يقل بهم واتبعها هدى الله التي ليست منسوبة اليهم أما الشرع فنسب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو مستعمل (بونه مهمل) لا يدل على شيء أصلا وأمامه وان دل على معنى لكن ليست دلالاته وشعبه بل دلالاته كدلالة المفردات وبهذا ظهر ليس عدم الترادف بينهما وأما ذكر المصنف نفسه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع انه لا يدل المتصل لو افردي على شيء أصلا وقد يكون الترادف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة لها حال الافراد فقدر

(الفصل الخامس هـ وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة السمي) المتدولة (وتعدد خاص وعام) قال أبو الحسن البصري في تفسير العام (العام) اللفظ المستغرق لما يصلح له (واذا في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (وضع واحد) واغنا زاد (الثاني يخرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام (قيل) في حواشي ميزان اغنا ذلك (ولا يدخل المشترك اذا اراد به جميع معانيه) فان ارادتها بمجموعة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (اقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فانه من افراد الحدود اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي) قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك (المستعمل في معانيه كلها) وفيه نظر اما اوله فانه على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان الصلة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحدة فانه كما يصح عنه يخرج المشترك المستغرق باعتبارين وأما الثاني فلان مقصود ان الحدود والقسم انما يصح المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم انه حده الشيخ ان الهمام بان العام ما دل على استغراق افراد مفهوم وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانه ما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل لافراد ما اشياء اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي هذا (ثم اراد نحو ضرورة) فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي اجزائه ولا يتوجه هذا في تعريف الشيخ أصلا لقوله افراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (واجب بان المراد) بالصالح المعترف في الحد (صالح الكلي الجزئيات) لا لاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فال تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح للاحاد) صالح الكلي الجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته فان الكلام في المنكر وأما العرف للمستغرق فن افراد الحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فلي هذا يخرج الجمع العرف المستغرق فان استغراقه للاحاد هو ليست جزئياته قال (وعوم الرجال باعتبار ان الالام بطل معنى الجمعية) ويجعله بمعنى المفرد (كأهلوا الحق) المختار من المذهب فيثبت جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عومه (باعتبار تناوله لجمعية اعان) وحسبنا لا اراد وبالجملة ان الجمع المستغرق متناول لجزئياته اما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها وعلى غير المختار لجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عموم الرجال باعتبار ان (المراد) بما يصلح له (جزئياته مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كل رجل) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك) اللفظ اما حقيقة (كل رجال) فانه مستعمل على مفردة وهو الرجل (أو) كالتساق فانه جمع امر آمن غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (اقول بشكل) على هذا الجواب (بعموم اسم الجمع كقولهم فانه) لا يستغرق لجزئياته ولا لجزئيات ما اشتمل عليه لعنه فانه (ليس له مفرد لو تقدرا) حتى يكون مشتملا عليه (فافهم) قال الامام (غير الاسلام) في تفسيره (وهو ما انتظم جمعا من السمات) انتظاما استغراقا لا (اللفظا) كحال اوعى معنى كقولهم والجمع المنكر عنده (رحمه الله تعالى) (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام بحجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي) رحمه الله تعالى وأذا قلنا ما أدق العام (اللفظ الواحد) احتز به عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احتز

أنه كيف أمر بجمع شرائعهم وهي مختلفة وتامحة ومنسوخة ومتى بحث عن جمع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جمعهم وهو التوحيد الآلة الشريعة قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم خنيفا وهذا يتصل به من نسيه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لاجبة فيها إذ قال أوحينا إليك فوجب بما أوحى إليه بما أوحى إلى غيره وقوله أن اتبع أي أفل مثل فعله وليس معناه كن متبع له وأحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والوحيد والتقدس الذي تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم الأيمن سقته نفسه ولا يجوز تسفيهه

بالجهة الواحدة عن المفرد المتكرر فإنه دال على المتعدي من جهات وفي الحقائق لا يصح أنه لا احتراز عن المشترك المستعمل في معان فإنه رجه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أو لا المعدوم) المعرف المستغرق فإنه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا (فإن مدلوله ليس بشيء والجواب أنه شيء لغة) فإن أهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم أيضا (وإن لم يكن) شيئا (كلما) فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فإنه قال في الموافق إن اللغة شاهدتنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وأريد عليه تأييدات فالأولى أن يقال أنه وإن لم يكن شيئا حقيقة ووضعه لكنه شيء مجازا وهذا المجاز شائع من فهم فلا تمتع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الخال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الخدم أنه من أفراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالمعرف باللام) فإنه وحده عام حال اقتارنه باللام والصلة مبنية لهجومه كاللام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم إن هذا الإراد غير مختص بتعدد هذا الخبر إلا ما العارف بل وإردعي الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب فإن العام من أقسام المفرد كالأعلى على التامثل (وقد يجب) في شرح المختصر (بأن المراد وحدة اللفظ أن لا يتعدد تعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لأن واحد منهم ماعلى واحد والأخر على آخر كالماضي (وقيل) في شرح الشرح (أن أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فمثل هذا) أي الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فإن موضوعه لفهومه كلى لتستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وإن أريد) بها (الاعم) من المطابقة والتضمن (دخل الالفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فإنها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الأجزاء فدل هذا الاشتكال وإردعي أصل التعريف ولا تخصص به بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه إرادته على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الإراد إلا إذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا الإراد ويمكن الجواب عنه بأن المراد بالشيئين فصاعدا الأفراد من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الأجزاء الدالة هي عليها تضمنت البتة أفرادا ومعنى قوة فصاعدا أن لا تقف الدلالة على حد وحينئذ أيضا يخرج الالفاظ الدالة على الأجزاء بالتضمن فإنها واقعة عند حد لا ماهاة مركبة من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجب بان المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقة أي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن إجمالاً من حيث أنه فرد لفهومه الذي جعل عنواناً لها وهذا التعاطب لو جعل كل فرد موضوعه استقلالاً لا حينئذ يلزم أن يكون العام الخاص حقيقة في الباقي فإنه مستعمل في الموضوعه وبهذا الجواب يندفع أيضاً للقرير سؤال شارح للشرح فإنه إن أريد أن الدلالة مطابقة لا يصدق على الموصول بل على فرد من أفراد العام لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وإن أريد الأعم دخل الالفاظ الموضوعه بازاً بمعنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعاً لكل لكان لكل واحد واحد مدلولاً قضياً فلا يلزم الحكم بها فإنه لا يلزم من الحكم على السك الحكم على الأجزاء فالجواب عنه أنه وإن لا يلزم عقلاً لكنه يلزم في خصوص الالفاظ العامة لغة فإن الالفاظ العامة انما وضعت لكل لأن يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلاً بلزمه والعكس قنندر (وأجيب) في حواشيه ميرزا جان باختبار في المطابقة والقول (بأن الموصولات موضوعه لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (وضع عام) واحد لا انما موضوعه لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما عزم المورد (فإن أريد بها الجمع) من الجزئيات التي وضعت بازاً لها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيها وضعت لها (أقول) فيه نظر فإن غاية ما يلزم منه أن الكل باموضعته فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة هو (المطابقة في كل بدلا لاستتزم

الانبياء الخالقين له ويدل عليه أنه لم يبحث عنه آراهم وكف كان يبحث عن كتابه وأسناده أخباره الآية
الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يشهد به من نسيه إلى نوح عليه السلام وهو فاسد أعراضه
آيتين السابقتان ثم إن عبارة عن أصل التوحيد وانما يخص نوحا لأنه كتر شرفه وتخصصا ومتى راجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فتصلي شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا فلولا شرع لنوح ما وصى به لكان ربما دل هذا على غرضهم وما هذا فيصير بضده الآية

المطابقة في كل معا) فانه لم يوضع لكل معا (فتقدير) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة باللام بعينه فهو ربما قصد
به الشيء المعين الموصوف بالصفة المعهود وقد قصد كل فرد معا نصف بالصفة وقد قصد جنس المتصف بها وقد قصد الفرد
المهم منه المعهود في الذهن والعالم ليس إلا ما قصد به المعنى الثاني ثم إن الأفراد الموصوفة بصفة تغاير الموصوفة بصفة أخرى
وهكذا أوفضت الموصولات بأزاء الأفراد الموصوفة بصفة كلها والأفراد الموصوفة بصفة أخرى كلها إلى الأمانة لها من الجملات
بالموضع العام مرة واحدة فالشتمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصفة دال عليها مطابقة وكذلك المستغرق لأفراد صفة أخرى
أيضادال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل معا فالشتمل في هذا بل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه
الدلالة على الكل معا مطابقة بل إنهم موضوعة لكل معا فالشتمل في هذا بل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه
الحق وأما الانقاط الجارية المستغرقة لأفراد معانيها الجارية فالحجاب عنها إما بإيراد المطابقة للدلالة على تمام الشتمل
فيه حقيقة كان أو مجازا وإما بإجمال الصنفان الانقاط المذكورة وإن كانت مجازا بالنسبة إلى المفهومات الكلية لكنهما
حقيقة في العوم فيكون العوم دالوا مطابقة لكن على الثاني يخرج الانقاط الخاصة المستعملة في العوم مجازا ونحو السكر
المستعملة في الآيات المستغرقة ولا بأس به فإن الظاهر أن التعريف العام الحقيقة هذا وقد يجب بأن الموصول موضوع
لمفردة معا نصف بالصفة غير باعتبار الاجتماع والبدلية والالماصح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فإذا أريد
الكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني الآن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الأرادة فيكون هذا
الاستعمال فيه خطأ وههنا لما يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضعه ولعل هذا
الجواب ينزى إلى الحق ما أفادنا سابقا فتأمل وتشكر (و) أورد (الثاني دخول المتنى) فانه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل
على معنيين فصاعدا) معا (إن) المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهم أو على ما فوقهما (والاصح) المتنى (الموافق
الأنشئين) فلا يدخل في الحد (قبل يقضى ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لرباع بدرهين فيما دل) وكل رجل (وقبله) به
بدرهين فصاعدا المراد (لأن معناه على ما ذكرت السبع بدرهين وما فوقهما فالأذن لم يتناول السبع بدرهين فلا امتثال
والحق خلافه) لأنه محتمل قطعاً حتى ينفذ السبع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجب) أنه لا يمكن العطف (فه) أى
التركيب (على درهمين لهما لا يصعدان) لأن الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد والثنى) بل إنهما عليهما وإذا
لم يصح هذا (فقبله) حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثنى صاعداً فالقوله السبع بدرهين والأجزاء في الزيادة تدق
الثنى (بمخلافه فيما نحن فيه) فانه لا صارف عن الظاهر (لأن الدال) يقبل الزيادة باعتبار الدلول (فيزداد الدال) بالزيادة الدلول
(فصير) أن يقال بدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يصح عن الظاهر ولا يمتنع أنه لا يصح العطف فبما نحن فيه أيضاً على شيئين
لاختلاف الأعراب وأيضاً لا يمتنع من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين بل إنما يقتضى أن يكون السبع مقابلة الدرهمين
والصاعد فلا امتناع في العطف قلعه أريد العطف معناه القوى والمقصود أنه لا يصح تعلفه بدرهين ذهبا لا يصعدان بل
فصاعداً يتعلق بالحدوف فقد تم التركيب السبع بدرهين وهذا خبراً آخر وأما فيما نحن فيه فيصير التعلق بالسبعين فيما
يصعدان باعتبار الدلولية وهذا أيضاً غير وافي فإن الشئين نفسيهما لا يصعدان إلا بالضم كالدرهمين فكما يصح للصعود فيما
باعتبار الدلولية بأن يفهم منه الشئان وشئاً زائداً كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التسمية بأن يجعلنا مع درهمين زائداً
فأفرق بين صورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخصير بين السبع بدرهين وما فوقه وكذلك المتبادر
في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص المتشكي في مقوله (وإن تقرر الجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى انما انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية وهو أحد الانبياء فله حكمها واستدل بهذا من نسبة الى موسى عليه السلام وتعارضه الآية السابقة ثم المراد بالانوار والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرصة للنسخ ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا يحسن فيه ثم يجوز ان يكون المراد حكم النبيين بها امر ايتسدهم به الله تعالى وحدا لهم لا يوجب موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة واحكامها ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما انزل الله مكذبا به وساحدا له

في التوكيل اجازة البيع بمن درهمين وبين ما زاد قطاها ان البيع الواحد لا يكون بنيتين والمفوض اليه ليس الا بعباد واحد اقل من التعريف في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئ والرائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا لا يتخلو عن نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من امثال هذه العبارة أحدها عرفا في ضرورة التوكيل المقصود التخصيص بين البعنين بنيتين وقما نحن فيه الدلالة على اثنين والرائد يمكن بلفظ واحد وبالدلالة باعتبار الارقات فعني العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد اخرى والمثني لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المتكرر ولا يتناول العام الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قبل لاحاجة) حسنة (الى) قيد (اثنين) فيزاد الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (انما من عام لا يدل على ما فوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد اثنين لما صح تعليق فصاعدا فالبه حجة وان لم يكن حجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لمنا كان البه حجة لكن تعيين طريق أداه المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي ما طول وأقصر وهذا (أقول الجمع المتكرر عند) قدس سره (عام) ويقول هرق قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو النسخ والصحيح اثنان فقد اثنان لا تدخل الجمع المتكرر (فتظهر القائمه) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المتكرر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلافي في الحد فيخرج عن المتي وبقي النقصه وان لم يكن عاماد اخلافي فليظهر القائمه أصلا فتقدير (و) آورد (بابها) النقض (بالجمع المعهود والمتكرر) فانه مما لا ان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانه ما عاين عند قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) ثانيا على التبريل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معاب الاستغراق ولا يشكل بالجمع المضاف مثل علماء البلد) فله غير مستغرق لا افراد كلها بل بعضها كالعهود (للمفرق بينين الافراد للفصوص على الإطلاق) كافي الجمع المضاف فله اعتبر الخصوصية أولا بالاعاضة ثم اعتبر استغراقه لجميع افراد (وبين الافراد لاطلاق على الخصوص) كافي الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض سمياته فلا شائلا لاستغراق فيه (فما في التعمير) أنه عرف العالم بمجاد على مسيات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا فصر به فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان سمياته مستغرقة مقيدة لا مطلقا وأجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر بتقديره والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضاف) لان عالم البلد ايضا معهود وادعاه عهد دون عهد لا يدل عليه الصابة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم بوجهه وبالاضافة الاستغرافية لا عهد فيه بل اعتبر بتقدير الجنس أولا ثم اعتبر بعمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد بـ (مسئلة) العموم حقيقة في اللفظ وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصفه المعنى) اختلف فيه (فقبل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه جعل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالى (وقبل) يتصفه المعنى (بما زاد على الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام غير الاسلام حجة الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (بحقيقة ولا محازا) وهذا مما لا يعلم فانه من يعتد بهم (نأن العموم) لانه وعرفا (المطلق الشئ وهو معقول في المعنى) كافي اللفظ (كعموم المطر والبلاد والصوت للسامعين والكل للبرئيات) فان قيل العموم (يشمل أمر واحد) وشمول (أمر واحد ليس في المطر والصوت بل الافراد تنبعض) فان المطر الذي يلدغ غير مبلد آخر والكيفية السمعية لشمول شخص قائم بالهواء المختص في سماعه غير القائم بالهواء الذي في سماعه أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما تعت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحد بالوحدة المبهمة (نعم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لا بد من تعريف)

لا من حكمه بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكمه به من أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبى إذا خالفت ما أنزل على نبيه
أو يكون المراد به يحكمه عظماء النبوين وإن كان نوعى خاص الهم لا يطرئ بقية التبعة وأما الأحاديث فأولها ما نزل على الله صلى الله عليه وسلم
طلب منه القصاص فى من كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس فى القرآن قصاص السن إلا ما حكى عن التوراة
فى قوله تعالى والسن بالنسن قتال له فيه فى اعتدى عليك فأعدت عليه مثل ما اعتدى عليك فدخل السن تحت جمومه
الحديث الثانى قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة ذكرى وهذا

المهم لغة شمول أمر واحد بل يكفى الشمول على طريقة التخصيص ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق للمعنى أمر سهل
فانه يعرف بالاستقراء (أما النزاع فى أمر واحد متعلق بتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أى يتعلق الأمر الواحد بتعدد
(لا يتصور فى الأعيان الخارجية) اتفاقا أو (أما يتصور فى المعانى الذهنية) فإن العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهنى بتعدد
(والاصوليون ينكرون وجودها) فنعوا انصاف المعانى بالشمول والعموم واختلوا فى تقريره فحمل التعلق بعضهم (وهو
شارح الشرح (على الحلول) فالخاصل أن حلول أمر واحد فى متعدد لا يتصور فى الأعيان الخارجية وأما يتصور فى المعانى
الذهنية (وعلى عدم تصوره فى الخارج بان العرض الواحد لا يحمل المحال المتعددة) ورد عليه أنه لا فرق حينئذ بين المعنى
(الخارجى) والمعنى (الذهنى) فلا يصح قوله وأما يتصور فى المعانى الذهنية وهذا لا رد لأرباب الأعيان الخارجية إلا بخص
وبالمعنى الذهنية الطابع المأخوذ من حيثى وأما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهنى
فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعنى الذهنية المعانى المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول) وأيضا يجوز أن يكون
المعنى (جوهر كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وحل بعضهم) وهو ميزان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق)
هذا لا يتصور فى الأعيان أى الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) يخصى (شأسي على أمور لا يجوز بخلاف
معقول ذهنى) إذ منه الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهنى لعدم قولهم بالوجود الذهنى ووجود
الكليات فى الأعيان (أقول) ورد عليه أن الصدق (والحمل) لا يقتضى الوجود بل تكفى المعقولة كفى المعدولات) فإن المحمول
فيه اعتمد غير موضوع كونه محمولا على الموضوع (والاصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وذهب سكر عاقل هذا (ثم أقول)
الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول لعدم الانحياز) فإن الشمول وجود أمر فى متعدد (ووجود أمر فى
موجود متعدد لا يتصور فى الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وأما يتصور فى المعقولات
الذهنية) لأنها الكليات الطبيعية التى قبل وجودها) فيتصور الشمول فيها لتعدد (وجودها) والاصولين ينكرون وجود
الطبايع فى الخارج على ما عرفت فى محض الأمر من المختصر فتعوا شمول أمر واحد بتعدد فى المعانى (هذا) وعلى هذا فرجع
حققت النزاع إلى النزاع فى وجود الطبايع وأعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير يعنى وجود أمر واحد فى متعدد ولا شك
أن الألفاظ لا تتصف بهذا المعنى فلا يصح تخرير النزاع المذكور آنفاً فإن الكلام فى العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقا هل
يتصف به المعنى ولأرباب الأحرار النزاع هذا فهو كآثر إذا لغرض للاصولي بتعديه ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلا
للمعنى فلهذا هو المنطق على الأفراد واللفظ ليس مستغراقا إلا باعتبار دلالة على الأفراد حيث لا يصح القول باتصاف المعنى بما
يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلا اللهم إلا فى اللفظ وما فى التحرير أن معنى النزاع أن من اعترض فى العموم الوسطة
الشخصية كقوله الإسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصى لا يتناول الكثير وأما يتصور فى ذهنى وهو
ينكره فهو يجوز مجازا ومن منع مجازا أيضا عزم أن لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جوز اتصاف المعانى به وهو
الحق يقال مفرغ طاعة فلا يلتفت إليه لأنه مع أنه لا أثره فى كلام الامام غير الإسلام أصلا وأن الواحد الشخصى ذهنا أعينها
لا يتصور تساوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل على عدم النزاع بعض من تمنع نظره أن
المراد بالعموم الاستغراق لأفراد المفهوم الصالح لبيان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف المعنى بخصيص
كما يفتى أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاه هل يعم أم لا وإلى الثانى ذهب الامامان الشيخ غير الإسلام والشيخ شمس الأئمة
الحلوانى وجهما الله تعالى ما كين بان التصرفات والتجوزات إنما تكون فى الألفاظ دون المعانى فانها بما تعبر بالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليل لا يحجب لكن أوجب عما أوحى إليه ونبه على أنهم أمروا كما أمر موسى وقوله لذى أرى أنه ذكر إيجاب الصلاة ولولا التحليل لكان السابق إلى الفهم أنه لا ذكر الله تعالى بالقلب وأما ذكر الصلاة بالاحتياط الحديث الثالث مر اجتمع صلى الله عليه وسلم التوراة في رحم اليهوديين وكان ذلك تكذيباً لهم في انكار الرحمة إذ كان يجب أن يرجع إلى التحليل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يرجع في واقعة سوى هذه والله أعلم بالأصل الثاني من الأصول الموهومة قول العجائبي وقد ذهب قوم إلى أن مذهب العجائبي حجة مطلقاً وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فيها زيادة ونقصان وينطبق عليه العموم مجازاً بان راد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال لما كقول في لا أكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهب إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً فهو ممن لا يعتمدهم زعمانهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التصريح من الكلام ما يقتضي منه الجواب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة هـ للعموم صيغ) دلالة عليه بالوضع أنفراد (وقيل ليس له صيغة وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجازاً في العموم وقال الشيخ أبو الحسن (الاشعري تارة بالانتماء بين العموم والخصوص (تارة بالوقف) وفرضه أنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وأنه لا يدري معناها ويزيد الاستعمال مع تحقيق قطعاً فلا بد من الوضع فالما التورى الذى في الحازات وأما الذى في الحقيقة فممن في الردد لا في كونه حقيقة أو مجازاً (وقيل بالوقف في الأخبار) فقط دون الأمر والتبهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة (الدلالة على العموم) مثل كل رجل وجميع الرجال وأما النزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما وبنى (وقيل من قولك رجل على الأفراد (على البدل احتمالاً لا معاًجماً) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً (وأوجب بأنه يدل على جميع الأفراد (دفعه لكن في سبيل الردد) في ثبوت الأوتاهة أياها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلاً على الاحتمال كالنكرة ومنها) أى من الصيغ المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلي فإن من يدل على عاقل والذى على ذات فإذا علقنا بشرط وصلة عامتين لم يك فرد من أفرادها التى وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فإن شئت الشرط والصلة لا يجب أن يقصد استغراق الكل معاً قليلاً إلا إذا كانا وصفتين مناسبين للحكم فمعم العموم العلة والعموم فيها فمهم مطلقاً ثم إن العموم لو كان علقاً بالما يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لا يصح التخصيص فيه والأينق اللازم لازماً فالنق أن العموم فيها ماضى (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أى المحلى والمضاف لكن لا مطلقاً بل (حيث لا عهد) فإن العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وإن كان بعضها أقوى في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع المحلى والمضاف فإنهما أقوى من الفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فيها) أى النكرة المرفوعة الواقعة بعد لا التى لنقى الجنس (نصر) في العموم (دنه رفعا) أى دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد عنفى التى فهي غير نصر بل بل ظاهر فيه ويحتمل غيره كذلك أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل فى الدوابل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واغترض عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي أن لا يكون نصاعدهم وإن قيل بأن الذى ههنا الجنس مع وصف الجمعية يقول في لا رجل التى مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضاً قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ما من عام إلا وقد خضع منه البعض فأبى للصومسية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام مع أنه أزم كثيراً من الضرر فقد خضع منه بعض الضرر وهذا وتحقق كلامهم أنهم قالوا أن الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هى من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة إنما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجمع موضوعة لبعيها عن من حيث هى وأما الانتشار فن التنوين فى لائق الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديره فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينبى الجنس وفيه فى العرف واللقية لا يكون الانسبى جميع الأفراد وأما فى غيره فالنكرة ممنونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنق فيه يجتمل أن شوجه إلى صفة الوحدة فلا ينسب إلى الجنس بل يتحقق فى ضمن النكرة فنصص ما رجل وألا فمما رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو لمخصوصاً ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فينبقى العموم فلا رجل فمما لا يحتمل فى صفة الوحدة بل فى نفس الجنس بانتفاء كل فرد وان صبح تخصيص بعض الأفراد فيم فى الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فاله يجتمل فى الجنس

القباس وقوم إلى أن الخجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم إلى أن الخجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا والكل باطل عندنا فإن من يجوز عليه القلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا يخفى في قوله فكيف يمتنع بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تذهب عصمتهم من غير خجة متواترة وكيف يصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان كيف وقد انتفت العصبية على جواز مخالفة العصبية فلم يسكب أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

فيه من العموم والمخصوصا بقيد العموم في الباقي ويحتمل في مرة الوحدة فلا يفيد العموم أصلا وهو المراد بكون الأول نصا فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصص فيه فاندفع الإراد وأما إذا دخل لا التي لتي الجنس على الجمع وأزال التنوين في جنس الجماعة من غير تفيد بصفة الوحدة والكثرة وتوجه التي إلى جنس الجماعة عندهم فبقي انتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنتين فيجوز لأرباب بل رجلا من هذا الثاني النصوصية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الأول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع لا أحاد أو الجماعات وأن وضع التكرار لا يثبت فسيظهر لك أن شاء الله تعالى ثم إن التكرار الغرض المنفي بل لا التي لتي الجنس قد تكون نصا في العموم عندهم أيضا إذا زيد بعدهم بخول من رجل وما من رجل ولم ير المراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عرض عارض موجب للنصوصية فافهم (وما) التكرار المنفي (لسلب العموم) أيضا (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة التي إذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم وإذا آخرت كانت لعموم السلب (والحق أنه) أي عموم التكرار المنفي (عقلي) لأن في المطلق وجوب نفي كل فرد في كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وإن لم ينافي الوضع إذا استعاض في الوضع بالوازم العقلية لكن الوضع أثبات أمر لا حاجة إليه كالوضع للدلالة على حياة الألفاظ فالوضع مانع كذا في التحرير واعترض عليه مطمح الأحرار الألهية أن الحقيقة كانت في انتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما إذا الفرد هو الطبيعة فانتفاء انتفاءها فلا روم أصلا ثم الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزأه بل بأن يكون عنوانا وشرا حارمة من المراتب فانتفاءها لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد كما تحقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فإن قلت انتفاء الطبيعة رأيا لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت إن كان هذا الانتفاء موضوعا فالعموم ليس عقليا بل صار موضوعا والافق أن يفهم هذا الضوم من الانتفاء ثم لو كان العموم عقليا ولازم لهذا الكلام عقلا كصحة الألفاظ لماصح التخصص والاتحقق المازوم بدون اللازم ثم إن المشهور أن وضع هذه التكرار فلافراد المستغرقة فعني ما جاء في أحد ما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء على لا يصح نحو ما تأملت شعرا فإنه يفيدني قول كل شعرا عن التكلم وإني لا غير وهذا متنع وقبل التكرار موضوعا للأفراد منهم كإثبات الأنثى وهيئة تركب مع التي موضوعا لفائدة في هذا الفرد أو سأفترق انتفاء جميع الأفراد ضرورة والتزاما لأن في الإيجاب الجزئي مستلزم لسلب الكل وبناء على هذا يجوز صاحب الفرائد التركيب المذكور وكل قائل العموم العقلي أراد واحدا فالخصص على هذا الرأي إنما يكون باعتبار تقييد التكرار ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود التي وبعبارة الامام نفي الإسلام هكذا وبين ذلك أن التكرار في التي تم وفي الإثبات يخص لأن التي دليل العدم وهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم وذلك لأنك إذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت عني رجل واحد تكرر من ضرورة نفية في الجملة لصع عدمه بخلاف الإثبات لأن عني رجل واحد لا يوجب عني غير ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلامه الشريفة وهذا محتمل أن يكون إشارة إلى أن عموم التكرار المنفي عقلي ويحتمل أن يكون معناه أن وضعه انتفاء الفرد المظهر وأساقفة والعموم من لوازمه والثاني أولى فإن عقلة العموم فاسدة كما عرفت ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الأول وأن العموم من مدلولات المطابقة وأنه أعلم بحقيقة الحال (لناجواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لا يخرج ما لا يدخل (أقول) لأنقض البعد كما (أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فلازم عموم مع أنه خاص (لأن المراد استثناء ما لا يقف إلى حد) والخاص أنه يجوز استثناء ما لا يقف إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فوجب تناولها واستغراقها لعمدة بخلاف البعد فإن الاستثناء منه واقف إلى حد (والاعتراض) يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضوي والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بحوزة مخالفتهم فيه ثلاثة ألدلة فاعلموا * والمغالط الخس فيه شبهة الأولى قولهم وإن لم تثبت عصمتهم فإذا امتدنا بنا تابعهم لم الزم الاتباع كأن الرأي الواحد لم تثبت عصمته لكن لم أتابعه تبعده وقد قال صلى الله عليه وسلم أعصاني كالنجوم بأهم أقدمته اهتدتي والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم تعريف درجة الفتوى لا محاسنها حتى لم أتابعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بين شأوا منهم دليل أن العصاة غير داخل فيه إذ أنه إن تخالف عصايا آخر فليخرج العصاة بذليل فكذلك خرج العلماء بذليل وكيف هذا الأيدل على وجوب الاتباع على الاهداء إذا اتبع فلهذه

(لجواز أن يقسم) العموم (بالقرينة) التي تبرز على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل مورد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (آية وأكرم العلماء). فان السرقه مناسبه لتسرع الحد وموجود في جميع أفرادهم الحكم وكذا العلم مناسب للإدراك (أو) نحو (العبادان الغرض) أي غرض التسليم (تعميد القاعدة) الكنية (لأنه شائع) للأحكام والنسب غير مختص واحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صمغ ما يردى معناه عن أجماع أتباع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الإسلام فقالت يا رسول الله هل نبايعك فقال اني لا أصافق النساء واتماقولي لمائة امرأة كقولني لأمر أو واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الخبر في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تدل على خصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشريعات مطلقاً (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بيني الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة) كإثبات الشكره المنفصلة فان انتفاء شرطها انتفاءه فجميع (الأفراد الضرورة) وقد مر عليه (بجواب بأنه يفهم من غير ما بالقرينة) فانه لو صدر عن هوليس عهد أو قواعد مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو أكرم أهلها في الدلالة على مجالها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا امكارة (ومنه ما ظهر في العموم) لغة (ووضعا) لا استنباط الحكم بالوضع) مطلقاً في العام والخاص وسائر الالفاظ (لأن منبأه على التبادر عند التسليم) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع إنك قول لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لمصاح الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعية (ومجوز أن يكون) انتفاء المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضاً بالوضع بناء على التبادر الموجبه فقدر (و) لنا (أي شائع) وذاع احتجاجهم سلفاً ونخلفاً بالعمومات على الأحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل النامه أو أبحاث لا مساع لتسليك (وهذا) الاحتجاج (إجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلاله تلك الصبغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضاً أو أبحاث من دون توقف على القرينة وهذا بعيد على الوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (ع) بن الخطاب رضي الله تعالى عنه (على) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أي بكر) الصدديق رضي الله تعالى عنه (في قتال ماني الزكاة) لما عزمه رضي الله عنه على قتال من منع أن كاتعن عليهم الأداء (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكف نقالتهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لا تصلح للاحتجاج (واحتج) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فإذا قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم (الاحتجها) أي لا يبحي كامة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قائل من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج به هو رضي الله عنه بالعام ولم يشكره أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في جميع النصارى وغيره ٥ وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل العجابه الله ذبي الأكرار رضي الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضي الله عنه ألقا قاتل بني حنيفة لانهم آمنوا بعسلة الكذاب صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم إن هذا القتال منع الزكاة إلى الامام وأطلق مطلقاً فذهب الشافعي ومالك إلى الاول وقال الامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل وجهم الله إلى الثاني وقال ليس لإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة له وما عاله القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقاً بأنفسهم إلى المصارف وإلى الامام وقالوا الصديق رضي الله عنه ألقا قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقاً وبؤيدها قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهبه من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخبر العالم في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل * الشبهة الثالثة أن دعوى وجوب الاتباع لمن تصح لجميع الصحابة قسمة الخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بستي وستة الخلفاء الراشدين من بعدي وظاهر قوله عليكم إلا بخان وهو عام فتنافي ذلك على هذا يخرج الاحتجاج على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا لا يوافقون وكانوا يصرون بخوارزج الاحتجاج فيما ظهر لهم وظاهر هذا يخرج مخالفة كل واحد من الصحابة وإن اتفقت فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتبعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفر انما يتحقق وامتنعه وامطلقا وأنكروا اقتراضها كالأبني (د) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قرنش) حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضي الله عنه منا الإمام ومنكم ألوز راومل بنكر أحد هذا الاحتجاج بل أجروا عليه والحديث المذكور رواه جميع كتير منهم النساوي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما أنا سرال أنبياء لا نورث) ما تركه كادق من سالت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثهم ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما آله الله عليه من خمس خير وفقد وعلى هذا أي عدم تورث الانبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا سكره الاثني وفي الصحيحين إنما عاشر الانبياء وكما حجة رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الانبياء يدفون حديث عوتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام ابن يدين فلم يسكره ما جحد بل أجروا عليه (واعترض ابن الزهري) بكسر الرأى المهمة وقع الموحدة وسكون العين المهمة أخره ألفه مقصورة حين زلت الآية الكريمة انكم وما تبعدون من دون الله حصص جهنم أن المسح صلات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى واللاتكة بعد عدها بغض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام بقوله ما أحجلك لبسان قومك إن مالنا لا يعقل (معروف) في كتب الأصول فإن الزهري أخبر بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم يسكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه أن العامة لا يتجسس بل رده عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة واعمال المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرفه أصل كذا ذكره الحفاظ كالسيكي وغيره والذي في المعتمدات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزهري إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انزلت عن الله أن الله أنزل عليك انكم وما تبعدون من دون الله حسب جهنم أنتم لها واردون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فقلت ان الذين سبق لهم من الحسن اولئك عتبا بعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضا كفاية لما نحن بصدده كالأبني وذلك الاحتجاج (قوله) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ عليهما (أحلتما آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم فانها بعمومها تناول الأمتين بالجمع فاحتج بالجمع فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وسومها آية) وهي قوله تعالى وإن تجمعوا بين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا ووطأ علي البين فقلت على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة كازعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تلحق لمعارضة العبارة فأنبت هو رضي الله عنه محكم التعارض بين العامين وروح المحترم وهذا لا يروى لعبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الأصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المبع لموافقة البراءة الإباحة الأصلية وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف لكتب الحديث فإنه يروى ما لا والتأني وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قيس بن زب أن رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتما آية وسومها آية وما كنت لأمنع ذلك فخر بمن عنده فلق رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراد على بن أبي طالب رضي الله عنه فأنه عن ذلك فقال وكان إلى من الأمر شيء ثم وجدت من أجل فعل ذلك لجلسه نكالا والقول بالإباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن تصح عواين الاختين في النكاح ثم أنه قد روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين الملوكتين أحلتما آية وسومها آية ولا أمروا لأنهم ولا أحل ولا أسروا لأفعل أنولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل يجمع بين الاختين الأميتين فكرهه فقيل يقول الله الام ملكك أيمانكم قال وبعبرك أيمانكم ملكك عينك

اتباع كل واحد منهم مجال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحدث إما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أى على كى يقبل
 لمازتهم واستهم أو أمر الأمة بأن ينهجو ومنهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وما لازمة من سريرة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في الفقر والسكينة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة
 تعضد ما الأدلة التي ذكرناها * الشبهة الثالثة قولهم إنه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أى بكر وعمر بقوله صلى الله عليه
 وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أى بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيطرق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهدية مختلفة بين الصحابة والرجح للمحريم الاحتياط ولكون عموم ما ملكت بمنزل متروك
 الظاهر كما عر ابن مسعود على الدلالة لكونه محتمل وصاحب خصيصات شتى ولو افقاه القياس فانه لما حرم الجمع فيما سرع سبيل الحل
 الوطء فصرم الوطء نفسه أو لى هذا والله أعلم بأحكامه (الى غير ذلك من الموارد) أى موارد الاستعمال (والوقائع) التي
 بلغت حد التواتر وما يعنى بطلان الكلام به ذكره ولتم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام عما حدث بعد
 القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصد افادته و (كثرت الحاجة الى التعبير عنه) يجب الوضع له (كثيره) من
 المعاني التي وضعت الالفاظ بازاها للتعبير عنها (وأوجب بأنه يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع انفرادا (بالجواز والمشتراك)
 فيوزان تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا وتكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع
 حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجب (بأنه انبأت الغصة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهى عنه فيما سر (أقول لو
 قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فوجب الدلالة) عليه أى يجب أن يكون لفظة
 تامين الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والالما يمكن التعبير عن العموم وافادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في
 الالفاظ على طبق ما يقضيه العقل (فاما) يدل (بحوزا) أو وضعنا مشتركا كما وانفرادا والأولان هما الدلالة فيجوز الاشتراك
 (خلاف الأصل) لا يصار اليهما بالأدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور بوجهيه أما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف
 الأصل وأما الثاني فلا يثبت ليس بأيا محض بل للاستقراء مدخل فيه (كلا يراد بالكل والجميع) أى كانه اندفع الإرادة بان يستغنى
 في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لمساوئها لعدم الحاجة الى الالفاظ
 أخرى فإفادته العموم وجه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن نبي شى هو أنه يكفي حينئذ ان الاستقراء
 دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فالما تجوزا أو اشتراكا وانفرادا والأولان خلاف الأصل ولا حاجة الى أنه
 معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدراك قائل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في
 الاستدلال (أولا لعموم المركب والمفرد لتعريف) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف
 والشركة المنفصلة والموصولات (لا يضيقت الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على
 التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو البدل) بل يجوز أن يكون البدل هو المفرد لكن حال التركيب فلا نعلم أن لا
 عموم للمركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوى) في ضمن قاعدة كلمة بان يعين الواضع الذكرة الواقعة تحت التي لاستغراق
 وهكذا كما وضع المشتقات والمثنى والجمع والمفرد ومثاله (و) قالوا (ثانيا) ان الخصوص متيقن (والعموم مشكوك) (وهو)
 أى المتيقن (أول من المشكوك) فالخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي هو كون الخصوص متيقنا عموم
 بل عدمه متيقن (مع أنه انبأت الغصة) والوضع (بالتجميع) والرأي فلا يسمع (على أن العموم أعوط وأجمع) فانه يعمل
 بالعموم يخرج المكلف عن العهدة فيصير فتعارض الأوطية نقض الخصوص قبل الأوطية لا يطرأ فانه انما يكون في
 الوجوب والتعصم دون الإباحة ولا يضرننا فان المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يشك فانه معارض بالأوطية ولو في
 بعض الموارد فقامل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (نوى) قوله تعالى
 (والله بكل شى عليم) حتى صار مثالا للعموم مغلوب والخصوص غالب (والمغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص
 دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها ايضا مشكولة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصوص فلا
 يبطل (قلنا) هذا التالعلنا (والتحصيص لدليل فرع العموم وضعنا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا إيم) بعد التحصيص (فيما

بحسب وجوب الاقتداء بهما في تحويرهما للغير هما القلم بما عوجب الاحتكام لثبوت شعري أو اختلافهما في الاختلاف في التسوية في العطاء
فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف بن علي الخليفة بشرط الاقتداء بالشعير نافي وولي عثمان فقبل ولم يشكر
عليه قلنا العلة الاعتقاد بقوله عليه السلام من يعدي جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقدا واعتقد أن قوله صلى الله
عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبه ومارضه مذهب على إذهبهم أنه إنما أراد
عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفيهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحمل له

يقى على أن كون المخالف مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد ينافى بالدليل) موجب إياه وهذا دليل على العموم وهذا
القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والاصل في الأصل) (الحقيقة فيها)
فلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما (ولا يدري) الوضع لايهما فوجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل
الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام يحمل) بحسب فيه التوقف حتى رد البيان (قلنا) كون الأصل حقيقة
فيها موعود بما في الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الأصل قالوا للعموم في الأمر
والنهي (قالوا) التكليف للكل وهو بالأمر والنهي فهما للعموم بخلاف الأخبار (قلنا) غاية ما لازم الاستعمال فهما للعموم
و (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة) كما تقدم نعم يلزم محاذيرنا الوضع لكن مطلقاً أمراً
أولها أو أخباراً (على أن الأخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالسيرة به)
أي للعموم وصيغته (والمرقرة) أي الاعتقاد بالسيرة المذكورة (مطلوبه) للشارع لأعمال فلزم العموم في الخبر أيضاً نعم ما قلتم
هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا و (عموم صلوا وصوموا غير محل النزاع) فإن أحداً لم يقل إن صلح الأمر
والنهي للعموم (أقول) مراد من ذلك الصيغ تم إذا استعملت في الإنشاء لأن الإنشاء نفسه مع (بحسب) شهد منكم الشهر
فليس به) ككلمة الشرط الواقعة فيه تم (فأقول) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيره من الصيغ
في الطلب موضوعة للعموم وفي الأخبار ليست موضوعة له وهو كجاري فافهم (مسئلة) توجب العام قطعي عندنا أعلم أن
القطعي قد ينطبق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو مرجحاً ضعيفاً وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً
ناشئاً عن دليل وان أحسن احتمالاً ما يستلزم كلاً لا الحشيين في أنه لا يخفى بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمل عند أهل اللسان
و يفترقان في أنه لو تصورنا خلاف لما جوزه العقل في الأول أصلاً وجوزه في الثاني بخبرنا عقلياً وبعد أهل الحوازة كلاً احتمالاً
ولا يعتبر في الحوازة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً في الحوازة
احتمالاً بل ينسب أهلها إليه إلى الإضافية وهذا كائن خاص بعينه (فلا يجوز تخصيصه) إذا وقع في الكتاب (بخبر الواحد)
لكونه ظني الثبوت (ولا بالقياس) لكونه ظني الدلالة وإذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولأن كلاً ما لم يذكر اسم الله عليه
بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سى أولم يسم ولا بالقياس على الثاني قال العيني في شرح الهداية قد
صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سى أولم يسم ما لم يسم (والأكثر) من الشافعية والمالكية وبعض من
كلامهم على الهداية الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً ضعيفاً عرفاً ناشئاً عن دليل
(فيجوز) تخصيصه وإن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لأنه موضوع للعموم قطعا) للدلائل القطعية التي مررت
(فهو) أي العموم (مدلول له وثابت قطعا) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كائنات) الأدبيل) صارف عنه
وحينئذ لا نزاع في الخصوص اعترض على أنه نوبت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوعاً وأما ثبت أولم يحتمل الانصراف عنه
بدليل وههنا قد دلل كثرة التخصص حتى صار ما من عام أو قد خص منبه البعض مثلاً على أن احتمال التخصص قائم في كل
عام وإن أراد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الإرادة وليس لازمة قطعاً لكثرة المدكورة والجواب
عنه أن من ضرورت العربانية أن اللفظ المجرى عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف
والحوازة ومن أراد من غير الموضوع له ينسب إلى المكروه وأما كثر وقوعه في التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء
القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرى أصلاً والكلام ههنا في العام المجرى عن القرائن فلا مجال للاحتمال

الإسراع خبره فلتألف هذا اقرار بان قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر لأنكم أثبتتم الخبر بانتموه مجرد ومستند لأجماع
الاصحاب رضي الله عنهم في قول خبر الواحد وهو انما عملوا بالخبر المصريح روايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده
فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل رعاؤه عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ جازعاً له ورعا بتسليمه الصالحين
بدليل ضعيف وظاهر موهوم وقوله عن نص قاطع لصريحه نعم لو تعارض قياسان وقول الاصحاب مع أحدهما يجوز للجمهور
ان غلب على ظنه الترجيح بقول الاصحاب ان يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضي تفضيل الدية بسبب الجرم وقياس أهل مرمته

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتمال قلنا انما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثيراً الاستعمال
في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة معطوبة أو المجازمة معارف وليس الامر هنا كذلك فان كثرة
التخصيص في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه القرينة
وهي هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينته أو لتصل هذه الكثرة قرينة وأيضاً نقول لو كان
الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة الموم أصلاً في عام وهذا خلاف رأيكم أيضاً فاحفظوا هذا قاله بالخط حقيق واعترض
أيضاً بالعام فباحتال ان احتمال التوزع واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه
صدر الشريعة بأنه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقتها ما لم تنشأ عن دليل فلا تجوز كثرته الاحتمال في العام انما يحاط عن
الخاص لانها لا تتعدى فاقوا محاوره تكون غير ناشئة عن دليل وأجاب في التخصيص بأنه لا احتمال في عام يستعمل في المحاوره
الاحتمال واحد اذ لا احتمال للمجاز بل في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجاز ينسب وافي الاحتمال في الاستعمال
وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز ان يتجوز في التناش ويخصص ببعض أفراده فبعض احتمالان معاً بخلاف
الخاص ولا يعد أن يقال هنا أي في العام وضمان وضع لعمته شخصي أو نوعي ووضع آخر للوم نوعي فربما أتت الاسود
المرامة حقيقة في العموم مجازاً باعتبار ارادة الصعيان فالسارق اذا أريد بالسرقه التلبس واستغراق افراد كان حقيقة في العموم
وان كان مجازاً في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل المجاز واحداً كالخاص فلا يرد ضيقاً في العموم فوق ضعف
الخاص فاحفظه فإنه دقيق (واستدل على المختار لو كان ظناً لمجاز ارادة البعض في العرف والمحاوره بلا دليل صارف لان
الكلام فيما لا صارف و (لوعا ارادة البعض بلا دليل لا ارتفاع الايمان عن اللغة والشرع) وزعم التلبس (وأجيب) منع
الملازمة (والن يجب العمل به فلا يرتفع) الايمان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ادس بشي فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً
ومحاوره احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفاع الايمان في كل لفظاً ما كان أو خاصاً لانه الكل سواسية في احتمال
ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الانتفاء للقرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعد وغير
وانشأوا أي استعماله فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الايمان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالنظر
وقد سددنا طريق الهرسب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظنون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص)
حنناً للتناش عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام (ولو انه لو كذب كل واحد واجمع)
ولو لا الاحتمال لما احتج الى التاكيد (قلنا) أولاً ان الدليل جاري في الخاص أيضاً لان الاستغارة شائعة كثيرة في
الاستعداد وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبعب الشعراء الفصحاء شعرا عالياً فاعتدل كل خاص خاص واقف في
محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فاهو جوا بكم فهو جوابنا وثانياً انه ان ارادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك
لوجب التخصيص لانما يحتمل فقط وليس هذا اقل القدر فضلاً عن الكثرة وان ارادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن
بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا لبعض أفراد وفي استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر وهكذا افضل لكن لا يلزم منه
احتماله التخصيص في العام مجرد عن القرينته والكلام فيه وثالثاً ان غاية ما يلزم منه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص
(والمغلوب لا يحتمل على الأغلب اذا كان شكوكاً) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينته الصارفة مشكوكاً
في عمومه كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية تشهد بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

بقتضى نفي التغليب فرجما يقبل على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخرى الذى ذهب اليه الصحابي يترجمه ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجب ماذكروه أخبارا مذكورين أنبأ القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق فاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبر ما يات أهل من أصول الاحكام ومردا كه فلا يثبت الانفاطع كسائر الأصول (مسئلة) ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العاى فيقلدهم وأما العالم فانه ان جازة تقليد العالم جازة تقليدهم وان سنا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخبر بالبال معناه المجازى البتة (فتأمل) فانه دقيق لا يجاوز الحق عنه ورابع الانسب كثر وقوع الخصم فانه انما يكون بمقتضى موصول وقيل ماهو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المصود أن الخصم بعض القصر المطلق بمقتضى كان أو غيره شائع وان نقس في تحيته بالخصم فنقول ان القصر فى العام شائع فيورث هذا الشيوع احتيال القصر فى كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فان السنين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر فى غير الاستقلال أصلا فهذا المنع منع كثر وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعه لا يقتضى على النظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) يجوز العمل بالعالم قبل البحث عن المخصص واستقصاء نفيته عندنا (وعله الميرفى والبضوى والارموى) ويلوح آثار متا صاحب الموصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والامدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أى نبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ) ابابصق الاسفراينى (وابابصق الشيرازى والامام) نفا الدين (الرازى حكوا الخلاف) وبه انفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتداد قول الميرفى فانه مكاره (بل الاستاذ حتى الاتفاق على التمسك به قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين) (وسلم كل التفسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عرض الله عنه حكيم بالله في الاصاب بمحمد العالم بكتاب عربون خررض الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء عرض الله عنها حكيم بمأتمته عاملى البراء مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجمله لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف فى العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم فى المناطرات على من عمل بالعالم قبل البحث عن المخصص وكذا فى القرن الثانى والثالث والخمسة ووجدوا العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فان الاجماع وقد تقدم الثقل عن القاضي الامام أى يزيد من أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا بوجه الجواب أن العاى يلزمه العمل بعمومه كسليم وأما الفقه فيلزمه أن يحتاط لنفسه فقفا ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر فى الاشياء مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن بقفا احتياطيا حتى لا يحتاج الى نقض ما مضى بين الخلاف لكن الكلام فى موجب النص نفسه أما الاحتياط فنشرب معين يترك به الاصل الآن الترتيب لا يجب حتما وهذا الكلام طافى بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحد أن العناية بجواز العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العاى الذى يحتمل الخفاء عليه فلا بد من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم فى حكم العناية وهذا يخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد مر أنه قد فنى على سيدة النساء رضى الله عنها المخصص القطعى لما نظته عاما وعملت قبل البحث عنه ولا وجه له وقف بعد قيام دليل شرعى موجب الحكم الالهى الا احتياطيا ساعة لم يله رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفه ما فيه (لأنما تقدم أنه قطعى) دلالة فيستفاد منه الحكم قطعيا (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعيا (على عدم احتمال المعارض) احتمالا غير معتبه (كما لا يتوقف (سائر القواطع) على عدم احتمال التسام والتأويل وهذا ظاهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنة أيضا فانه يبيد ظن حكم الهى لنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح اعني قول الوافقين حيث جعلوا العام فى حكم الحمل حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوا لغزوا وكيف ساهل هذه القول مع حكمهم بوضع الصيغ للموم انفرادا وهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يفتقدون لم ينتشر ورجع في الجديد الى انه لا يقلد العالم صحابياً كالا يقلد عالماً آخر ونقل المزي عن ذلك وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز تقليد الصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا ذلك ما دل على تحريم تقليد العالم للعلم كالمسألة في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وقال تعالى لقد فرضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا جتمع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الاعلالي كاحتمال المجازي في الخاص و(الاحتمال علقلا لا يعارض الدلالة وضماً) فلا يبقى الحجة (فافهم) ولولم أنه فاقى فاحتمال التخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضحي الرابع ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البعث (اختلفوا في قدر البعث عنه والا كمنهم ابن شريج) قالوا يجب البعث (الى التلن بعلمه لان الاستقراء انما يفيد التلن) والبعث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سلباً بالعل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجاعة) قالوا يجب البعث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا ذكر بحيث المجتهد عن المحقق (ولم يجد) مع هذا (فقط العادة بالقطع) بعدم التخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (منعوم) انما تعضي العادة (التلن ولو قويا) لا كافي للحصول بكون التلن ضعيفاً (أقول) لو قالوا امننون المجتهد مقطوع (لان مظنونه واجب العمل قطعاً كمر في المقدمة) (آل النزاع لقلنا) فان من اكفى بالتلن أراد التلن بنفس انتفاء التخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر قبل انما يفيد القطع بوجوب العمل بقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم اقول) في انساب القطع (عدم التخصص) اذا صار مظنوناً (القيتد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد) (كان العام) قطعياً (كان الخاص) احتمالاً لاجتماع احتمال المرجوحا غير معتد به وغير نائى عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم التخصص مسار مرجوحاً لا محتمل بغير انتفاء الدليل عليه بل على انتفاء عرفاً وافتة (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعمال فهذا العام أيضاً مقطوع غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفاء عرفاً وافتة (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعمال فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد التقضيين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من التضييق بخصوص (فعدم التخصص مقطوع فمأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالتلن ان أرادوا في القطع بالمعنى الاعمال كالمطلقات ههنا نقر بعائهم كعدم يجوز انتساع الخاص بالعام ولو بعد البعث فلا شك في أنه ابعد فانه من البين ان التخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضحي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك البتة يحكم العادة فالعلم في معناه الوضحي مقطوع وان أرادوا في القطع بالمعنى الخاص الذي لا يحتمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه في قول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الآن بوجوب القاضي السابق في هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بمثاله فتدبر

مسئلة الجمع المتكبر ليس من صيغ العموم بخلاف فاطمة منهم الامام (نظر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الفرابي) من الشافعية عليهم الراجحة (قيل) في الكشف (عائتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (التكثير ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا يفرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الأقل فأقل جمع القلة الثلاثة أو الأثنان وجمع الكثرة أنه العشرة وعلى هذا الوجه لتخصص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما في الحقيقة لوجه التخصص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي) معنى على اشتراط الاستقراء وعدمه فن شرط الاستقراء كالمجهر حكوا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين وكنى بانتظام جمع من السميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن الاستقراء فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كغير الأسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من السميات غير شارطين للاستقراء (لفظي) (و) الخلاف (مع فريق) آخر (وبهم الجابري) من شارطي الاستقراء وادعاء عمومهم (معنى فافهم) يشون الاستقراء (الجمع المتكبر) كما ينص من دليلهم الآتي (لنا عدم تبادل الاستقراء منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ماى جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم لي غير ذلك قلنا هذا كله نداء موجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومجملهم عند الله تعالى ولا يوجب تقلدهم لأجواز أو لأجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أنى أيضاً على أساد الصحابة ولا يميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه فتقوله صلى الله عليه وسلم ولو زن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرماً وقال لعمر والله ما سكتت سخا إلا سلك الشيطان فخاف عيرتك وقال صلى الله عليه وسلم قصة أسارى بدر حيث زلت الآية على وفوق رأى عمر لورث بلأه

و (يصلح لكل عدد) بدلا (كل فرد) يصلح (الكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا واستدل لوقال عندى عبيد صم
تفسيره بأقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينفيه (وأورد أن ذلك) أى جواز التفسير
بأقل الجمع (لاستلزامه أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فموزان يكون موضوعا للاستغراق والاستعمال القرينة صادقة
عنه ولا بعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويسبق عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون
عاما قنائل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيد فلا استلزام) فيه فلا يصلح قرينة
صادقة عنه (أقول رغبنا) أن معنى العموم جميع عبيد بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد (ويستدبان الحقيقة
الاستغراق الحقيقى) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له (لا) أن الحقيقة (الاعم منه ومن العرفى) ولو كان كذلك
كان لما ذكره وجه (قنائل) فلهذا دقق المصنف (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة فى كل جمع) من الاصل إلى
الانتهاء (فعله على الجميع جعل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفرادها فعمله عليه احتياط ولا يخفى على المتأمل
أن هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أى جماعة كانت والجل على الكل جعل على بعض أفرادها للاحتياط وهذا
ينافي العموم ووقيل أن مرادهم بالعموم هذا القدر لا التزاع لفظيا فإن مقصودا لجمهور أن ليس وضعه للعموم الآن يحذر
التزاع في أنه هل يعمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يبعد عليه كلماتهم فالأولى أن يجرى الدليل هكذا الجمع
يطلق على كل جماعة والجل على الكل جعل على كل احتماله فعمله عليه احتياط والاصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة
فيه فإن نوضح بأن الفرد المنكر حقيقة في كل والجل على الكل جعل على جميع الحقائق فيصل عليه قال (ولا ننقض بعموم
رجل لان الجميع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لانه
انما يصح إذا كانت المنكرة موضوعا للفرد المنتشر وأما إذا كانت موضوعا للماهية من حيث هي وهي كما صدق على الواحد
تصدق على الكثير فالكل أبيض من حقيقته كذا في الحاشية فإن قلت لا يصح على القول الأول أيضا لان الجميع وإن لم يكن
من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أوليه بعض الأفراد على
الآخر بالاحتياط ليس حقيقة ومتنا ولا لكل فندبر ثم إن النقص بالمصدر غير المنونة وأرد على كل حال لا يخفى (قلنا)
الأقل متيقن وكثير الصدق فهو أولى بالجل عليه من الكل فالاحتياط إن كان معارضه (و) قلنا (أيضا الكلام
في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج) فإن الوضع القدر
المشترك كما هو مسلم على مقارنه المصنف وأما على مقارنه أن الأول على كل جماعة اتما يشقق الوضع القدر المشترك
(ولادالة العام على الخاص) فلا بد للجمع على الكل استقراقا قال في شرح الترمذ إن الكل لما كان فردا من أفراد
ما وضعه فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد القدر المشترك الإطلاق حقيقى وفيه أنه لا تزاع في هذا الإطلاق كذا في الحاشية
وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمل في الموضوع المتحقق فيه والإطلاق عليه باعتبار
الاستعمال فيه والأول الإطلاق حقيقى والثاني مجازى فأن أراد بالطلاق الجمع للمشترك على الكل استقراقا فالإطلاق الأول بأن
يكون مستعملا في القدر المشترك وراى الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعاً وإن أراد استعماله فيه فليس حقيقة
كما لا يخفى فانهم (و) قالوا (نأى ولو يكن) الجمع المنكر (العموم لكان مختصا بالبعض وذلك بتخصيصه بلامختص قلنا
الملازمة) بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم (منه نوع بل) يجوز أن يكون (القدر المشترك) بين البعض أى بعض كان والكل
(مسئله أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الاجزاء وقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء بحجته الأعمى وقال صلوات الله عليه إن محمداً لمحمد بن وان عمر لنهم وكان رضى الله عنه وغيرهم من الصحابة يقولون ما كنا نظن الآن ملكاً بين عينيه يسدده وأن ملكاً يطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي اللهم أدر الخلق مع علي حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقصاكم علي وأضرركم بالجلال وأطهركم بمعادن جبل وقال عليه السلام رضى الله عنه ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يكر وعزلوا اجتماعي شيء ما خلفتم ما أراد في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لأوجب الاقتداء أصلاً

الامام جعة الاسلام (القرطبي وسيدويه) من النحلة (وقيل لا يصح لهما) أي اللاتين (الحقيقة ولا محجازاً) وقبل آفته واحد وقبل لا يصح الاطلاق عليه لاحقيقة ولا محجازاً (ولانزع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (في السمي) أي في الصيغ المسماة (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضاً (في نحن فعلنا) أي في ضمير المتكلم مع الغرض فله موضوع للتكلم مع الغير واحداً كان أو كثيراً فهو مشترك في معنى لفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضاً (في نحو فقد صفت قلوبكم كما قال في إضافة الشئين إلى ما يقتضيهما يجوز) فيها (الافراد) نحو قلوبكم (والتنسية) نحو قلباً كما بناه على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف اليه (والجمع) نحو قلوبكم كما بناه على سلطان الجمع بالاضافة فهو المفرد سواء في الاطلاق (بل هو أوضح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكرهية اجتماع التثنيين (لنا) أولاً (المتأخر) من الجمع المتكرر المجرد عن الصارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) ثانياً (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضي الله تعالى عنه) ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) فقرروا أمير المؤمنين وأخبروا بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقرر به حقيقة ان الاقل ثلاثة والآخر المذكور واما لما ذكر وصحبه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوان لا ردان الا من التثنية قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوان ليس باللسان قومك اخوة قال عثمان لا استطع أن ارد ما كان علي ومضى في الامصار وتواربته الناس كذا في الدرر المشنونة والتفسير قبل هذا كما أنه دليل على أن آفته ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليه محجازاً فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من حمل الاخوة على الاخوان محجازاً وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوان نعم لا بد للاجماع من سند يجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الآن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الاخوة على الاخوان والله أعلم بعصود خواص عبادته فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحبب الأم بالاخوان فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحبب بالاخوان فقال ابن العرب سمي الاخوان اخوة كذا في الدرر المشنونة والتفسير فالأمر متعارضة قال (ولا يمارضه قول زيد بالاخوان اخوة) فانه غير نص في أن مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أي يجوز أن يكون مراده رضى الله عنه (الحكم) أي اخوان اخوة حكماً (وهو الارث والوصية) أو أنه سمي الاخوان اخوة محجازاً لاجتماع الادلة القائلون بأقله الاثنين (قالوا أولاً) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعداً اجماً) بين الصنفين الا لاحقين وان كان محتملًا لغيره لغيره أو اجابا عين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلماً ان المراد اخوان لكن لا تسلم أنه حقيقة فيما بل (محجاز لصفة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمي في لسان العرب الاخوان اخوة وقلنا انتم أن المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوان في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (انما معكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نبتاؤا له (وعليهما السلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) لا تسلم ان المراد موسى وهارون على نبتاؤا له وعليهما الصلاة والسلام (بل) هما (وفرعون أيضاً) وهو وان كان غائباً لكن أدخل في الخاطئين تقليداً (و) قالوا (ثالثاً) قال تعالى وداود وسليمان انهما كانا في الحرف انفضت فيسمع غنم القوم (وكذلكهم شاهدان أي) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نبتاؤا له وأجماع الصلاة (و) (السلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) نضر الدين (الرازي بالله إضافة الموعولين) أي الفاعل وهو داود وسليمان والفعول وهم القوم المحكوم عليهم بالتنزه عن الحرف وحسن تدل يستعمل في الاثنين (وقد يقال أنه) أي

(فصل) في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى على ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجودات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلته وهذه الآية رأى أنه لا يقول ذلك الا عن تركه انما جعل القياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديث حتى يتأمل لفظه ومورده وقرئ في قوله وما يدل عليه ولم يتعبد الا بقول خبر برويه صحابي مكشوفاً يمكن التفرع فيه كما كان الصحابة يتكفون بذلك مذهب مخالف للقياس ويحدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انشروا لم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأي

يجوز الاضافة الى المعمولين (حبيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلاً في الاطلاق (الامام) في الاطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدراً ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتاباتهم شاهدان فانما يصح جوازي في نفسه لا توجب لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضاً لانه محاذ خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الأدلة العصيمة قد دلت على أن الأقل السمع مافوق الاثنين فالأقل على ما يجوز واطلاق الحكم على الشأن أيضاً يجوز والثاني أكثر منه وبالنسبة الى الاول محذور عليه فتدبر (أقول) اضافة المصدر الى المعمول على نحو من اضافته اليه مع بقاء معنى العمولية وبقيتها منها افادة معنى الفاعلية او المفعولية واما قوله المن غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملازمة (ولعل مراده اضافة الى المعمولين لكن لان حيث هما معمولان) باقسان على معنى الفاعلية او المفعولية (بل) أضف اليهما (لانهما ملازمان) أي الحكم الملازم لهما والقوم ولاشك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعمولين وانما لا تصح بالخصوص الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاماً متيناً لكن خلاف التبادر المتساق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا) الجمع يقتضي الجماعة فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة ما (د) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الانثان خافوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري وادار قطي عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الاليسه قدس سره (أقول) اذاد بدني الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور (فانذفع) ما كان يرده على التقرير المشهور أن غاية ما لم أن الاثنين جماعة (أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا تخلفون ثابته شبهة فان الذي عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها موضع الصيغ بازائها شاملاً الاثنين غير لازم بل كلمات الخاصة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد عليه وأله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين خافوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلابة (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم برادرسه الانثان المصلين وما فوقهما جماعة في الصلاة يدرون فضلها أو الانثان المسافران خافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منبغته فخص هذا الحديث المانع من كونه الاثنين ولو يجاز (قالوا) لو جاز اعادة الاثنين بصيغ الجمع ولو يجاز الجواز وصف التشبيه بما وصف بها (و) لا يقال جاف ورجلان عالون ولا رجال عالمان باتفاق الصحابة (واجيب بانهم برأون صورة اللفظ) في التبع فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التشبيه بمجاز (قلنا) بعد فانه لا يقال جاف ورجلان عالون مع أن الموصوف ليس في صورة التشبيه (أقول) ربما عجز عن الجوز امتناع هذا التركيب فلا إشكال وهذا افسد فانه منع مقدمة اجتماع قاضية (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) فكأن التشبيه بالجمع (كجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالعطف بحرف الواو والعطف عليه في حكم التشبيه أن كان واحداً وان كان أكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تنسبة بلفظ الجمع فيقوت الطابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الأصول (بين جمع القسلة) وبين جمع (الكثرة) وأن صريحه (القاضية) أي بالفرق بأن أقل جمع القسلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جمعي القسلة والكثرة (لعموم مطلقاً) فلا أقله ولا أكثر (وأما المنكر) فالأقل منهما ما تقدم من غير فرق ولذا أجموعاً على أنه لو فسره قوله على دراهم أو أفلس بالثلاثة صح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر جمع القسلة عشرة أو أكثر جمع الكثرة لاني نهاية (وان قيل به) في التلويح (أقول) لهم الجمع حقيقة في كل عند فيصير تفسيره بأي عدد شاء (فأفسر في الثالين

فريقين أن ينشروا ولا يتنشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الصلابة فالأئمة أولى فإن اختلفت الأئمة فقول أبي بكر وعمر وأولئك يد
فصلها وقال في موضع آخر يجب الرجوع بقول الأئمة والاعمال والأكثر في الكثرة القائلين على كثرة الروايات وكثرة الأشياء وإنما يجب
رجوع الأعمال لأن زيادة علمه تقوى احتجاده وتعدده عن الأهمال والتقصير والخطأ وإن اختلف الحكم والفقهاء من الصلابة فقد
اختلف قول الشافعي فيه فقال من الحكم أولى في العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لأن سكوتهم
على الحكم يحمل على الطاعة الأولى وكل هذا مرجوع عنه فإن قيل فاقولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكور بن عافوق العشرة صح فلا فرق إذن بينهما (وصحة نحو) جاني (رجال عاقلون وأئمة عقلاء) أي ولان توصف
جمع القبلة يجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ما هو الحق فإن قلت الصلابة عدة في هذا الباب فقولهم صحة قلت
لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فإنهم المتقدمون بالذلول جهدهم في أخذ المعاني عن غالب اللفاظ فتأمل
(مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرفا باللام أو بالإضافة أو منكرًا منفيًا بحرف النفي (الكل فرد) فرد (كافرد)
أي كاستغراقه عند التفقهاء والأصوليين وجهور أهل العربية (وعند السكاك) ومن تبعه استغراق المفرد أشمل فاستغراقه
عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنا عشر خارجا عنه (لأنما تقدم من الاستثناء) فإن استثناء
الواحد صحيح لفظة وعرفا وهو لا يخرج ما لا يدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الأورق ونحوه فلا أنه أريد به قرأت
جميع أجزاء الكتاب الأورق وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وإن جرد فقول بأصل لا يلتفت إليه أو مؤزول (لو) (لنا)
(الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا يرى أنه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق
رضي الله عنه على الانصار ورضوا الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قرر وهو سلوه وأجعوا
به على أن لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فإن قيل فلي هذا فيد قوله تعالى لا تدركه الاضراس انتفاء الرؤية مطلقا عن كل
بصر قال (وقوله تعالى لا تدركه الاضراس) انما يقتضي سلب العموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان)
انقضى عموم السلب باعتبار الأفراد) وسلك ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الزمان) فالعنى والله أعلم لا تدركه الاضراس في الدنيا
ولا ينافي ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولان قلت انما ينافي من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفاءه في الزمان
مطلقا فالجمل على ايمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل
التشكيك فيه وأما هذه القد من الانصراف عن الظاهر فتأني لا بأس به بل يجب ليحباب الفواطم ذلك ولو سلم أنه
يستدعي باعتبار الزمان فالأدلة انحصار من الرؤية ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فندبر السكاك وأتباعه (قالوا أولا) لو
كان استغراق الجمع لا حاد لم يصح النفي عنه اذا ثبت الحكم واحدا واثنين فقط (قد صرح لرجال في الدار اذا كان فيها رجل
أو رجلان دون لارجل قلنا) جواب لارجل (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كإمرا فلا
استغراق والمثال المذكور انما يصح هذه الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانينا) الحكم على كل جماعة
لا يستلزم الحكم على كل فرد) كإشراك الجماعة تطبيق هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة
استغراق كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لفظة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على)
أن الجمع الخلق) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا الكل فرد) ويمكن أن يقرأ الكلام بجوابين أحدهما
ان ههنا تركب الحكم على كل جماعة بصفة الجمع فدل على تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه
الهيئة التركيبية لأنها لا يكون حكم الجماعة ولا حاد واحدا لا أنه بدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح واللام يصح
الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حيث هذا (و) قالوا (ثالثا) روى (عن)
ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضي الله عنه أن
استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثالثا ان ابن عباس وحده لا يصح
لمعارضه سائر الصحابة كافة وثالثا كإكمال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود هو القرآن أشمل وأكبر جملة الحكم

فإن قال القاضى لأرجح الأقوال الدليل ولا يقوى الدليل عصيه بمجهد إليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد غير مما يعارض
نظائر والعجيب في أحد الجانبين قيل نفس الجهد إلى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على نفسه ويختلف ذلك باختلاف
المتجهدين وقال قوم إن ما يجوز ترجيح قياس المصير إذا كان أصل القياس في واقعة شاهد لها الصحابي والأفراد في دينه وبين غيره
وهذا قريب ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه للاختصاص به بمشاهدة تماثل عليه بل بمجرد الظن أما إذا جاز الصحابي
لفظ الخبر على أحد احتمله فتمهم من رجع ومنهم من قال إذا لم يقل غلبت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقدر يشاهدتها

من الكتب الأخرى المعهودة وهى المترلة على الأنبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شئ فتدبر (مسئلة جميع المذكور
السالم ونحوه مما يغلب) فيه الرجال على النساء بمعنى يكون مفردة بحيث يصح الإطلاق على المختلط من الرجال والنساء تغلبا
وهو الجمع الذى يفرق في مفردة بين الذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذى مفردة لا يصح إطلاقه
على النساء أصلا كل رجال فاله الرجال انصافا وعن الجمع الذى مفردة متناول لهما لغة ووضعنا نحو الناس وله يتناول اتفاقا وعن
الجمع الذى مفردة مختص بالنساء فاله مختص بالنساء اتفاقا وان وحده فتأمل فيه (هل يشل النساء وضعها) كأنه يشل
الرجال (نفاذا أكثر) من الشافعية والمالكية (خلافا لآلهما) فانهم قالوا يشل الرجال والنساء الوضع والمصنف اختار
الأول وقال (الثان المتبادر) منه عند الإطلاق (من دون قرينة) صارقة (هم الرجال وحدهم) وهون أمارات
الحققة ودليل التبادر الاستقراء لكن المصنف لابد اعطاه (واستدل أولا بقوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات)
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرات والناس عمن والناس عمن والصادقات
والمؤمنات والصابرات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات والمؤمنات
عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصفة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيهن لما تكيد ولولم تدخل بل اقتصرت
الصفة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التاكيد) فالصفة مختصة بهم في الاستعمال والأصل الحقيقة فىهم
خاصة (أقول فيه نظرا لنشر المختصر أن لاتزاع في أنه للرجال وحدهم) أى استعمالهم (حقيقة فعلى هذا لا يزم
التاكيد) فاله يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعلا لرجال فلا تكيد ولا يجاز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم
(كلا يخفى) قال مطلع الأسرار الإلهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فهم في الحقيقة لا يصح حبه المصنف بل
المعنى أنه لا قدر المشترك فهو مشترك معنى وإطلاقه عليهم ككونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه
الجموع محالة مفيدة لا تستغرق ما أصله فلو كانت متناهية لكأن متشعبة الصبح فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا وإذا
التأسيس أولى فيجب جها على الرجال خاصة والأصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن متناجيا لا يصح القاعدة
الكلية كيف كأنه استعمال في الرجال وحدهم كذلك استعمال المختلط كثيرا فلم يكن استعمال المختلط حقيقة وصار استعمال
الانفراد حقيقة فإصابة الحقيقة لا يدل على كون هذا استعمال حقيقة وأيضاً أفراد من العام خصوصية شائع كافي قوة
تعالى حافظا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فإن أدبانه لو كان لا يختلط حقيقة
لكان تاكيدا اصطلاحيا فالزمه متنوعة وإن اردت نفس تقوية الحكم ولوقى بعض الأفراد فيكون التأسيس أولى منه مجموع
والإمكان أمثال الجمل المصدرية بأن خلاف الأصل فتدبر (و) استدلال (تاسا بالتقريب) أى بتقرير رسول الله صلى الله عليه
وسلم (والثاني) أى فى المؤمنين (فيماروت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما ترى الله
ذكر الرجال قولن ان المسلمين والمسلمات) ورواه أحمد كذا فى التفسير وروى الترمذ عن أم عماره قالت أئبت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت ما ترى كل شئ إلى الرجال وما أرى النساء يذكرن شئ قلن ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل الآفة فصاعدا لم يعب ذكرهن علم أن جمع المذكور غير متناول إياهن ثم تقرير بالرسول
صلى الله عليه وسلم يصدق القطع به (وأورد) بتعني نفي ذكر أنفسهن حتى يشهد عدم تناول الصيغة إياهن و (جمعه على عدم
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال كأن أراد بالذكر
الاستقلال في ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالاً أيضاً فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن وإن أريد

فلأخرج به وهذا اختيار القاضى فان قيل فقد تكرر الشافعى في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك
 فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة على قول قلناه في مسألة شرط البراءة أقوال فعل هذا امر جوع عنه وفي مسألة التغليظ
 الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصلبة فان لم يكن كذلك فذهب في الأصول أن لا يقلدوا ما علم
 (الامل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعى من استحسن فقد شرع ورد الشئ
 قبل فهمه بخلاف ذلك لأن فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الأول وهو الذى يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بقله ولا شئ

ذكره من يقضوداوان كل مع أغماره من ذكره من أيضا الاستقلال فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة لتتعلق
 ليس إلا لأنهم كالتوابع الرجال فأردن ذكره من استقلال من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يجعل قولهم ما نرى الله ذكر
 الإلزام على أن ذكر استقلال يصح أخرى غير صيغ الجوع الملتصق بالرجال والعبد فأردن أن يذكر كذلك فتدبر (فيل
 الشكوكية حاشية) أى حين أراد الله أن لا استقلال (بعد فان الرجال قوامون على النساء) فهم من توابعهم (أقول لعل مرداهن
 التماس أن ذكر كذلك) أى من غير تبعية (تخصيلا للشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كفى الجاهلية ما بعد
 للنساء أمر حتى أنزل الله فنهى ما أنزل وقسم لهم ما قسم رواء الشيطان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي
 قصد تخصيص للشرافة وأيضا الصيغة متبالة لهن قطعاً لمعوم الشرية ولو مجازاً ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة
 أيان فالتشابه قد ذكره من مطلق لا يصح انما الشكوكية أن ذكر الاستقلال في تخصيص للشرافة ففهم (و) استدلال (ثالثاته
 جمع المذكرا جاعا وهو) أى الجمع (التضعيف المقدر) فيكون هذا الجمع التضعيف المذكور (وفيه أنه استدلال بالتبعية) فان
 النصية بدون هذا الجمع جمع المذكور ولا يلزم منه أن يكون مفردة مذكرا لأنهم يقولون التضعيف جمع المذكور مع أن
 مفردة مؤنث عندهم بهذا وبما يقرر هكذا أن هذا الجمع جمع المذكور باتفاق الخاصة والجمع التضعيف مفردة فيكون مدلوله
 آحاد من المذكور الذى هو مفردة وهذا ليس استدلالا بالنسبة وفيه أن المذكور عندهما كان مجزأ عن التأويل ويحتمل أن كان
 الآحاد داخل في الآرى أنهم قالوا الإنسان مذكور مع أن من أفراد الآحاد فلا يلزم من كونه جمعا بل ذكر أن لا يكون آحاد
 مفردة انتهى كما لا يخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لودخل فيه الآحاد ويكون جمع المذكور تسمية
 محضة فمفردة مؤنث أيضا (فإن يذهب تامة لنسبة) وهذا الجمع مجاميع فيصرف المفرد وجوب (فيل) في الجواب مذهب التامة
 هنا (مذهبنا في الملون على رأى أئمة الكوفة) والحاصل أن بقاء التماس في الجمع غير لازم تأليه أئمة الكوفة من النصية
 كفى ملطين جمع ملطية (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب و (انما يرد قيل أنه جمع مسلط ويزم أن يكون
 للجمع مفردان) فانه شامل قد كروا أيضا فيكون مفردة مذكرا أيضا فليس هو جمع مسلط (بل هو جمع مسلم) مجزأ
 عن التامة (ادخل فيه مسلط عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمر بن) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أبو بكر وأمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عما أدخل خليفة رسول الله في مدلول
 لفظ عمر تغليبا للتشابه في الأخلاق الجسدية فكانه أن يرد من به هذه الأوصاف الجديدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان
 قيل فعلى هذا يصير الجمع مجزأ قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفردة (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فانه حينئذ موضوع
 بالوضع النوعي لا آحادا لحاصله بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار بالنسبة بأن مادة الجمع حينئذ تكون
 مجزأ قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادّة هو مادة المفرد وهو مجزأ للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الأثرى أن لفظ
 الاسود الرما مجزأ باعتبار المادّة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشئ فان المادّة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي
 لا آحادا لحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادّة انفرد التجوز في جميع الهيئة بخلاف الاسود الرما
 فان هذا الجمع من التجوز لأن الواضع وليس موضوعا لشصعان لأنواعه في ضمن قاعدة ولا شصعا ولأن عهد أو قاعدة هي أنه
 قد اتفق النصية على أن مثل مسلط لفظ مر كب من المسلم والتأويل متمايد على معناه ففي المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع
 التأليس الرجل بخصوصه والارام تصافه بالذكورة والآن في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الوصوة بالاسلام أعمن
 أن يكون مذكرا أو مؤنثا ونقول تأييد ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والارام أن يكون مسلط مجزأ لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباع عقلا بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهاكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاكم العوام مثلاً به وحكم الله عليكم بخوضه ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظرة بل من السمع وإبريقه سمع متوار ولا تنقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فإن جعل الاستحسان مدركاً من مقدار أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والاجماع وأصل من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما اتنى الدليل وجب اتنى المسلك الثاني اتانهم قطعاً باجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم سواء وشبهه من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مقدارانه كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأري أن الضمان المتصلة حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقى أن إطلاقه على الرجل خاصة حال انفراد مالاه موضوعه لموضع على حدة فيكون مشتركاً وأولاه وضع لبقدر المشترك ليستعمل مجرداً في الذكرومقارنات مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التام من الأوتة كأن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلٍ ليستعمل في الجزئيات ونحن نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع لبقدر المشترك المستعمل في معانيف تركب مسلمة وعلى هذا ليس فيه يجوز أصلاً في المادة ولا في الهيئة والإطلاق على الذكور خاصة ما على الأول كما أنه بعد فلا اشتراكاً مفرد في المعنيين أولاً لأنه يجوز استعمال مفرد في بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضاً ويكون حقيقة لكونه استعمالاً في المفرد ولا يجوز استعماله في الالاف المفردات لأن مفرد كان لا يدل على مجرد اثنان التام في قوله (و) بناء على هذا الذي ذكر من حديث التغلب (انذع ما قبل يلزم أن يكون الجموع كلها على الواحد من لفظه) وذلك لأن مفرد مسلم لكن مقبلاً وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها على الواحد لكن مفرد مستعمل أصلاً وفيه أنه لا استعمال فيه أنه لا يكون مفرد مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وإن أردنا أن يكون مستعملاً أصلاً لحقيقة ولا يجوز أن قالوا مجموع كلف الجواز بالتغلب شائع قد تدبر وهو ذلك السبيل الذي بينا لا رد هذا السؤال من أصله لأن مفرد مستعمل في حين استعمال مسلمة ثم قبل لا يصح حديث التغلب فإنه لو كان مفرد مسلماً أدخل فيه المسئلة نظراً للصحة فسامسواون أخذوا من النساء والرجال سواصة في الضررية ولو كان الاختلاط معشر الماهم الإطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشيء فإن المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه السلمات المختلطات مع المسلمين تقياساً بالاثان من أفرادهم مقارنة مع الرجال لا وحدهم فقدر الحناية (قالوا أو لا صم) الجمع المذكور (لهما نحو) قوله تعالى (أهبطوا) بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى أهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم (كا) يصح (لذا فقط والاصل) في الاستعمال (الحقيقة أقول ذلك) أي كون الأصل الحقيقة (إذا لم يكن لأحد هماً بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فإنه قد تقدم أن التبادر منه الرجال وحدهم فكون حقيقة فهم وهذا انما يثبت وسلم الخصم الاستقراء (وأوجب أيضاً لزوم الاشتراك) القضي (اذ لا نزاع) لأحد في أنه لرجال وحدهم حقيقة فلو كان المختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل (قبل عدم التراجع) في أن إطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فإنهم يقولون بالاشتراك المعنوي) فوضع لبقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء وإطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث أنه من أفراد الموضوع (لأن حيث خصصوهم فثبتنا يلزم الاشتراك) القضي (و) قالوا (أناساً لولم يدخلن) في هذا الجمع (لما شمل الأحكام لهن) أذن ثبتنا أمثالاً أقوا الصلا من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فإن دخولهن في الخطاب بطريق الجواز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال (لما عموم الشريعة لتمام ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصفة) لهن (لغة ولو يجوزنا حلتنا عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغلب بقرينة عموم الشريعة لكن لقصم أن يقول لتجوز خلاف الأصل فلا يصار إليه في دفع دعوى التبادر الذي مر أن مسلم الخصم فافهم (ولما) أي لأجل أن يشمول الأحكام لهن لقرينة عموم الشريعة (المجمل عليه فيما لا يميز) عموم من الأحكام (كالجمعة والجمعة وغيرها) والخصم يقول انما يعمل فيها القرينة لخصص هذه الأحكام بالرجال (ويجيب في المشهور) يمنع بطلان اللازم أن أريد عدم الشمول مسقوعاً (بالتزام عدم الشمول نصائلاً) الشمول (بالاجماع) أو بدليل آخر كتقضي النشاط وحكي على الواحد حكى على الجماعة كما في المعدوم من الخطاب الشفاهي (وفي ما فيه) فإن الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاقل ومن لا يحسن النظر فإنه اتعاجوزا الاجتهاد لعل العالم بدون العاقل لانه يضارعه في معرفة أدلة الشريعة وتبين معجزاتهم فاستداهوا والافعال هي ايضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استسناك وهم وشيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تغفل إلى الشيء إلا بسبب ميل إليه لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وشيال أو ما هو حقيقي على الأدلة لم يحصل منه طائل وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن منه عن الأوهام وسوابق الرأي إذ لم ينظر في الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث (الشبهة الأولى) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم وقال الذين يستعجبون القول

والكلام في ذلك ليس بل الإجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لهم فالاجماع دل على قبول النص لهم من غير حاجة إلى دليل منفصل فتدبر (تنبيه ه قبل) في كتب أكثر المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية) واستدل عليه بقوله فيما قال الحنفي (أمنوني على بني قاطع) الأمان (أنه تدخل بناته) في الأمان ولولم تكن الصيغة متناهية لم يدخل (والأظهر أن ذلك) أي دخولهم (لأن الأمان مما يحاط به فحمل على العموم بخور) فلا يدل هذا على أن دخولهم بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا محصورا لجل الاحتياط بزم ثبوت الأمان بالجل بخور في كل لفظ واقع في الأمان وليس كذلك وقد ورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص ولا يحتاج إلى دخولهم في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فدر عليه ما أورد لكن التالين ثقات تفعلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا إليه وإذا ثبت قواهم بذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه (مسئلة ه الخطاب الذي يعم العبد لعله يتناولهم شرعا) أولا قال (الا كثرتم) يتناولهم (فيهم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) بهمهم الحكم (وقال الشيخ أبو بكر) الحصص (الرازي الحنفي) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لافي حقوق العباد بخور يحمل النزاع أنه لا شئ أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يخص الأحرار فقط بالإجماع وأما النزاع في أن الظاهر شرعا ما هو عند الأكثر الظاهر للتناول كما كان لعله فيصالح في عدمه إلى دليل آخر وقبل الظاهر عدم التناول فصالح في قبول الحكم والتناول إلى دليل زائد وعند الشيخ أبي بكر التخصيص بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصفة كانت للعموم والتناول (وما عرف) عرف طار على القصة بخورهم عن مقتضاها لفة (وإن دل دليل على الخروج) أي خروج العبد (عن بعض الخطابات كالجهاد والحق في غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه إشارة إلى رد استدلال النافي بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلولم يكن خارجا عن الخطابات لزم السمع وجه الرد أنها خارجة فلا ندم لكن الدليل فلا يلزم العرف فافهم ولا أن تقول استغنى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلا ما فيه ضرر بين لولوى كالجمعة والجهاد قبل النصف العام وأما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والنصب فشمالة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار فلا يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال إن عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها إلا بالدليل فإن الأكثر عدم الدخول والتلن تابع للأغلب فكما ورد الخطاب الذي المتعلق بحقوق العباد يتسارع ذهن الاختصاص بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف طار مطلقاً أنواع النافون للدخول (قالوا) منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم (ينافيه) أي نافي ملك السيد منافعهم (فلم يكن مراداً في الاستعمال) أي استعمال الشارع (قط) فتسارع ذهن إلى الأحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفاً) أقول إذا زاد لم يكن مراداً في الاستعمال قط فلا رد ما قبل أن الخروج لأجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو المناقاة بين تعلق الخطابات بهم مملوكة المنافع (لأنه التناول صيغة) إذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم ورود المحال لما كان لازماً في الاستعمال الشريعة كلها لم يكن العدم إذا قط فزعم العرف (والجواب) لا سلم عموم مملوكة المنافع في الأوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التي تمتع امتثال أو أضرار الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تأم في حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة من امتثال أو أضرار الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة لسيده أن يمنع من العمل بالأوامر ويضعفه بخدمة فيها لأنفسه محال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الأحكام فأحتل كل خطاب

فيكون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل الشاهوا اتباع الأدلة فينبوا أن هذا مما أنزل النافض لأن أن يكون من أحسنه وهو كقول تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شيء سوى المصدق بالهجر فقلنا فكيف هذا صحة عليهم الجواب الثاني أن يلزمهم ظاهر هذا اتباع استحسان العاقل والمفضل والعقول لهم الشفط فان قلتم المراهبه بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر كذلك يقول المراد كل استحسان مدرع أدلة الشرع ولا نأق وجه اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستحسان النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص بوجوب الوقف كما هو من أنه لا يجوز العمل بالعالم قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف إلى قيام الدليل على الدخول وجوبه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقدم وأيضاً المحروج في بعض الأحكام لا يوجب الاشتغال مطلقاً ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاة عدم الدخول عرفاً وظهوره فقدر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الإلهية والعبدية (أدعي حدوث العرف في الناس من محققه تعالى وفيها ما كان) في اللغة قال المصنف (ومن أدعي فعله البيان) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم أكثرية المحروج إن تم الكلام (مسئله التي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم داخل) عرفاً (في العمومات) الشاملة صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا) يدخل صلى الله عليه وسلم مطلقاً (وفصل) أبو عبد الله الحسين (الحلي) الشافعي وقال (إن كان) الخطاب (مصدراً بالقول كقول أبي عبادي يمشي) صلى الله عليه وسلم والاشتهار صلى الله عليه وسلم (لنا وجود مقتضى وهو عموم اللغة) فإن المحروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (مع عموم التسمية) فإن الرسول صلى الله عليه وسلم مكافئ بالشرائع أيضاً (وعدم المانع وهو إياه التركيب) فإن التركيب غير أب عنه (قيل المفضل لا يساعده عليه) أي على عدم إياه التركيب (إذا لم يندرج لفظاً في شيء فاعلوا كذا خروج الخطاب) وإن كان داخل في شيء (أقول الفرق بينه وبين باني شيء فاعلوا) بدون كلمة قل (تجزم) فإن كلامه مائة لبني تحميم والنادي لا ينادي نفسه فلو اتفق في هذا عدم دخول التكلم بدخل في صورتين وإن كان الدخول في باني شيء لأجل كون المتكلم حاكماً أو المنادي غيره في قل باني شيء أيضاً كذلك فإن الخطاب ههنا أيضاً حاكماً والخطابات الإلهية كلها سواء كانت مصدرية بقل أو الرسول صلى الله عليه وسلم حالاً لها ثم إن المصدر بقل يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المقصود الأمر للخطاب بالأمر لبني تحميم وحينئذ يكون الخطاب أمراً حقيقياً وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل التسمية والثاني أن يكون المقصود الأمر بالحكاية والكلام لغير حقيقة فينبذ يتناول قطعاً فإنه ليس أمراً حقيقياً بل هو مأمور من الأمر مع غيره ولكن مع هذا أمور بحكاية هذا الأمر فإن أراد الحلي بالمصدر كلمة قل ما يكون المقصود منه الأول فمع القائل بوجهه والا فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بان العصابة) رضوان الله تعالى عليهم (فهو) أي التناول وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأنه إذا لم يعمل بمقتضاه لم يكن موجباً) (فذكره) ولزم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة (بل يكفي بعموم التسمية دلالة) في عمل التناول (وأيضاً) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المصدومين فإن العصابة رضى الله عنهم فمما تناول الحكم إياهم (فتدبر) المخصصون بالأمة (قالوا أولاً) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأموراً) لشفافتنا تناول الخطاب بقضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بلغ فليس مبلغاً إليه) والخطاب في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً إليه لأنه صلى الله عليه وسلم مبلغ إلى كل مكلف (وبحاجب أولاً به يجوز) اجتماع الأمر به والمأمورية وكونه مبلغاً إليه (من حيثين كالطلب إذا عالج نفسه) فهو ما يلزم من حيث هو طبيب وما يلزم من حيث هو مريض (إن قيل الأمر أعلى مرتبة من الأمور) فهما متساويتان لتتأق الوازم فلا يجمعان في ذات (والمبلغ يعمل الخطاب قبل المبلغ إليه) فلو اجتمع في ذات يلزم عمله بالخطاب قبل عمله (قلنا) لا نسلم علو الأمر فإن العاقل ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعداد ولما يكن هذا المنع مفيداً في المقام أعرض عنه وقال (ولم فصينة الأمرية والمبلغ أعلى وأقدم) على نفسه من حيث الأمر وهو كونه مبلغاً إليه قال مطلع الأسرار الإلهية أنه لا فائدة في التبليغ لأن نفسه لأن المقصود من التبليغ علم المبلغ إليه والعلم لما كان حاصلًا

المسلون حسناتهم عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الأول أنه خبر واحد لا تنبته الأصول الثاني أن المراد به مآراء جميع المسلمين لأنه لا خلاف أن يدينه جميع المسلمين وأعادهم فإن أراد الجميع فهو صحيح إذا لزمه لا يجتمع على حسن شيء إلا عن دليل والاجتماع حجة وهو مراد الخبر وإن أراد أحد الأهل من استحسان العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلاً لا ينظر قلنا إذا كان لا ينظر في الآية فأي فائدة لا عليه النظر الثالث أن الصلاة أجبروا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائهم تمسكوا بالظواهر والأشياء وما قالوا واحد حكمت بكذا وكذا لأنني استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة إلى التليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) بحجج (ثاني) بأن الأمر هو الله تعالى لا غيره (و) المبلغ جبريل والرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حالة) حيثما ينبغي الأمر به وكونه مبلغاً (أقول) رتبة قوله تعالى وأولوا الأمر هذا سهو من التامع والصواب وأولى الأمر (منكم فإنه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمراً فالأعلى بالمرتبة الأولى (و) يرد أيضاً قوله تعالى بلغ ما أزل الله الآية فإن الخطاب العام (لنبي صلى الله عليه وسلم) أي ما أزل فهو عليه السلام مبلغ فطعن في هذا النوع وتخصيص الخطابات العامة بعد كل البعد (و) بحجج (ثالث) بأنه عليه وآله وأصحابه وأن واحده الصلاة (والسلام) بالقياس إلى نفسه ليس أمراً لأمم (مبلغاً) وإن كان بالقياس إلى غيره أمره ومبلغاً فلا يلزم اجتماع الأمر به والأمور به فيه صلى الله عليه وسلم ولا كون مبلغاً ومبلغاً إليه ولو أرجع الجواب الثاني إليه لم يعد فإن المحجب به شارح المختصر لم يحجب هو بهذا الجواب وحيث لا يرد عليه ما أورد (أقول) يرد عليه قوله تعالى (بلغ ما أزل الله) كلمة عامّة (و) الخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أزل الله يستدعي أن يكون مبلغاً لكل لأن لا يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذا المتبادر منه مبلغ ما أزل الله من الخطابات العامة والخاصة إلى غير ذلك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخل فيها ويكون مبلغاً لها بالنسبة إلى غير هذا (و) قالوا (ثاني) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حقه المتأخرون (و) وجوب الصلاة (الغيبية) وهذا غير صحيح فإنه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة الأضحية وهذا غير صحيح على رأينا فإن صلاة الأضحية واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فإن قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناهية لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليس هي محرمة على بني هاشم إلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمه التصديق المفروض على سائر بني هاشم بالتسليم لا بالامانة (و) حرمه (حائنة الاعين) وفُسِّرَ بالإشارة إلى الأبطال المسباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر ويرى في التواريخ يستند متصل له عام أم المؤمنين عثمان بعد الله من سرح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهده ربه قبل فقال بعد ذهابه هل قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرت بعينك فقال لا يحل أولاً ينبغي لشيء عائنة الأعين (واباحة التكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فإن التكاح لا يولي صحيح عندنا على أنه إن أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي فله فهذا عام في نكاح كل رجل وإن أراد أن نكحهم من المراتم من غير ولي لها فنهى عنه عليه السلام وولي كل مسلم ومسلمة (و) اباحة (الزينة على أربع بل على تسع) كما قالت المؤمنات عائشة رضي الله عنها أنه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا إلا وقد أباح لله تعالى النساء كلها (إلى غير ذلك) مما اخص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالاته على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن الخبر وجب من البعض دليل لاوجب الخروج من كل عام مطلقاً كالمرضى والمسافر والخائض) خرجوا من بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً (مسألة) الخطاب التصريحي لا يتعلق فإنه قد تقدم أنه يعم المعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فينبأ للمعدومين (بحوائجها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي) أي نزول الخطاب (خلافاً للفتاوى) وإلى السير معنا لأن الأول المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التصريحي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون العالمون لا ينادى ولا يطلب منهم الخطابات فتعلقوا بالثانين قائمهم صالحون فتعلقوا بالطلب

يكون استحقاقه شريفاً وتكون شرايعنا ومآقال معاذ حيث بعثه إلى أين أني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
 (الشبهة الثالثة) ان الأمة استحسن دخول الجاهل من غير تقدير أجر وعوض الماء لتقدير مدة السكون والبث فيه
 وكذا شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء للثوب لأن التقدير في مثل هذا يقع في العادات فاستحسنوا
 ترك الضائقة فيه ولا يحتمل ذلك في إجارة ولا بيع والجواب بن وجهين الأول أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير جرة
 وقيل ولعل الدليل جريان ذلك في عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقريره عليه لأجل الشفقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فإنه ليس بشئ حتى يتوجه إليه الطلب وأما نحو ما يهاهم الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله القرب أو يقال أنه
 جعل بالطلب منادى معبراً بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما بين المصنف رحمه الله فهم ثابت آخر هو أن الخطاب من
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل من في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عند تعالى ونسبته تعالى
 إلى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزهاً عن الزمانية فينبذ بصح الطلب والنداء والجواب عنه أن
 معنى حضورهم عند تعالى أنه يعلم لا يعرف بشئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإقاعهم
 في أزمنة وقوعهم به فله التكليف وهذا التكليف التعليلي ولا كلام فيه وإن أراد بالحضور عند ما أرادت الفلاسفة
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عند مع سجده وسما هذا الوجود وجوداً له بالوحيته تعالى بجهان لهم في
 هذا الوجود الواقعي مع دهرية وأن أعدامهم ليست أعداماً حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية فشايعنا التكرام ربه
 سفسطة غير مألولة لا بشأنا الحقائق العلمية فضلاً عن الأمور الشرعية فتدبر (قبل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
 صحة نداء المعدومين (حق) في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثبات النداء (فيه تغليباً) للوجودين
 على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول) المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداءؤه وطلبه
 (فلا يجوز النداء والطلب تخيراً حقيقة) وإن صح تعليقاً وصورة (وأما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تخيراً وفيه نوع
 مسأحة فإن في التغليب إنباد المركب ولا يطلب منه الفعل بل شادى كل واحد يطلب من كل لكن يتنزل بالمعدوم
 موجوداً فالأولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجوداً فهو لا شئ محض لا يصح نداءؤه والطلب منه تخيراً (على أن
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة إليه أيضاً فإن الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير إلى التغليب (لا في التكليف) أي ليس
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضاً (فإن كل واحد من المعدومين حيث مكلف حقيقة) وتخصيراً فما يقع فيه التغليب
 لا حاجة إليه وما فيه حاجة لا يقع فيه (فلتأمل) فإنه أحق بالقبول (و) لنا (ثانياً) أنه لم يصبي المخنون) وذلك لعدم
 الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات أياه وما صله قياس المعدوم على الصبي والمخنون بمجامع عدم الفهم
 (قبل عدم توجه التكليف) إلى البص وهو الصبي والمخنون (شاء على دليل) وهو رفع القلم عنهما (لا في عموم الخطاب
 وتناوله لفظاً) بعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول) خطاب المخنون ونحوه مستعمل إلا إذا من الطالب
 لا تنفاً شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمخنون الذين لا يعقلان فلا يراد أن الصبي غير مستعمل الإرادة
 لأنه ربما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روي إليه من إمادة الأحكام بالعقل قبل الخسوق وبعده نسخ عنه
 فإذن صح دخوله قطعاً (فلا يهمل إرادته) وإذا لم يهمل لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يهملهم أيضاً وإن أريد
 مطلق التناول لفظاً والشمول وضعياً يقال (ومطلق التناول) لفظاً (غير محل النزاع) بل النزاع في عموم إرادته الخائلة (فالوا
 أولاً) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الأحكام أياه (ولم يزل العلماء يخونون على من هو في
 أعصارهم) وكان معدوماً من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (الاجماع على العموم قلنا) يجوز أن
 لا يكون الاحتجاج لأجل دخوله في الخطاب أياه بل (ذلك) لعلمهم بعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الرعي إلى
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانياً) لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبهم لم يكن
 مرسل إليهم إذ لا تبلغ إليهم إلا بهذه العومات) ولا إرسال الأتباع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم (قلنا) عدم التبليغ الإبهمة

للاستحسان قولهم المار به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا ساعد العبارة عنه ولا يقصد على ابرازها وانما ظاهره وهذا هو من لان
ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري انه وهم وخيال او تحقيق ولا يدمن ظهوره ليعتبر بأدلة الشرع ليعتصم بالأدلة لا وزيفه
أما الحكم بما لا يدري بما هو في آية من يعلم جوازها بضرورة العقل أو نقلها أو سماع متواتر أو آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك
كيف وقد قال أبو حنيفة لا تشبهوا بغيره على رخصة لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زينا فافقاس أن
لا حذو عليه لكننا استحسن خذوه فيقول له لم يستحسن سقك دم مسلم من غير رخصة اذ لم يجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المكلفين فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وانما يلزم منه كون شيء من
خطاباته عامًا لكل لأن كل خطاباته علمة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً لالفة ولا عرفاً ولا قاصداً فقدر **المسئلة** •
خطابه تعالى (الرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) بخبرنا أي النبي (هل يدم الأمة) أم لا (فالحقيقة والحنابلة)
قالوا (نعم) يدمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يدمهم (تحتل النفاة) أولاً بأن ما لو اختلفوا لا يتناول غيرهم (فانطباعه
صلى الله عليه وسلم لا يدم غيره) (ويجاب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينضمه ما ذكرنا (فيلزم عدم طريان العرف) فدعوى
العرف خلاف الأصل فلا يثبت إلا بالدليل (أقول دلت الأدلة لا تبيح شيئا) أي ثبوت العرف ثم قيل ان من الضروريات
أن لفظ النبي ليس مستمرا في العموم قطعاً وتحقق كلامنا أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على قبول
الحكم بل يقتضيه لا بأن اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فعوى أغبار من مقتضيه حتى يكون خلاف الديهة
بل نقول إن هذا التركيب أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولاً مثلاً لا يدخل
فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الضل لعل لكن أمثال هذا التركيب في العرف تفتي الضلع عن الخطاب كذا هذا (و) عكسوا
(فأجاب) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصصاً) وليس كذلك (إجماعاً) (ويجاب)
في شرح المختصر (بمعطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فاما قانون كونه تخصصاً (فانه كإيراد على العام لئلا يرد على
العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعد والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً يتناول الحكم لا يقتضيه
وأتباعه فإذا كان الاختصاص به فقد تغير معناه في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغير تخصصاً
فخصيص التركيب والتخصيص كإيراد على المفرد يدل المركب كإيراد الجازات فانها كإيراد على المفردات تدل المركبات كما
بين في علم البيان فان أرادنا شرح المختصر بالترام التخصيص هذا فهو حق وإن أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من
لا يقبله فاما لا نقول بعوم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء لا يتابع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه
وآله وسلم وأتباعه حتى يكون إرادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصصاً (واضح العموم) أولاً بأن الرسول له منصب
الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك (الأدليل) صاف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمولاً) أولاً بأن اتباعه عرفاً لا يتابع
مشترطاً حتى يكون عموماً كعموم ما لو اختلفوا كل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)
الشيخ (إن الجامع) هذا الفهم (مكابر) وانكار الضرورى وقد يقرر المنع بأن الشمول لا يتابع بواسطة وجوب
الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ منوع والكلام فيه وجوبه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وإن كان
حدث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والتبعية بدلالة نص أو قيس وانكار هذا
مكابر وأما منع دالة المفرد الموضوع بازاء التبعية على الشمول فليس مكابر لكنه في غير محل النزاع فقدر (و) احتجوا
(ثابتاً) به أي بما لا ينافي الذي اختلفت السامات الخطاب لشيء صلى الله عليه وسلم والمراد هو أتباعه (و) بقوله تعالى فلا تقضى زيد
منها لو طار زوجناكم (الكل لا يكون على المؤمنين خرج في أزواج أدعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب متناولاً للاتباع لما تمسح هذه
الفائدة وزوجهم صلى الله عليه وسلم وجعفر يد (و) بقوله تعالى وأمرنا المؤمنين أن نهب أنفسنا لنبي أن أراد النبي أن
يستكنها (خاصة تلك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم عليه وآله السلام عامًا لا يتابع لما كان لهذا القول فائدة
وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتضي المقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تخصيص
على ثبوت الاتباع وإشارة إلى الإلحاق بالقبائل وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الإلحاق بالقبائل وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكتب المسكين بجمع وتصديقهم وهم عدول حسن فتصدقهم وتقدر رآه في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف حاله لو داف أربع سيوت فان تقدر بالتراف بعد وهذا هو لا التصديقهم ولا ترجم المشهود عليه كالمشهد ثلاثة وكالمشهد دوافي دوز ونذر الرجح من حاتم تعلو بقنا اجتماع الأربعة على شهادة واحدة فدره الحد بالشيء أحسن كشف وان كان هذا خلاف لا فتكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسي بعض الأداة استحصانا والتأويل الثالث الاستحصان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن يجرعن نصرة الاستحصان وقال ليس هو عبارة عن قول بقدر ليس بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الاشئلة (بسان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه أمارات مفهومة) لتناول العرفي (فتناقضات الخصالين) فيها (طائفة) فانه لا ينبغي المناقضة في المثال والمقصود ان هذه قرائن انفعالهم العموم فتدبر (مسئلة) خدم أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم آماد الأول بالنسبة الى كل واحد واحد من آماد الثاني وتكملة ما في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الخنفة فلا) بمقابلة الجمع بالجمع تصد انقسام الآحاد) فاللعني خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آماد مال كل ولا أنواعه واستدلوا (بالاستقراء) نحو كبرادواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فاللعني ركب كل واحد واحد على دابة وجعل واحد واحد أصبعه في آذنه (الى غير ذلك) نحو غسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا عدم جهة العموم فان رجلا لا يركب الادابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يفضل الاوجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلعا ممنوع قلت التسع في الاستقراء لا يتحكم بان الشار من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (وتفرض بقوله تعالى وهم يعملون اوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزر على ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول) تختلف بعض المواد لصارف كافي المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لان مناعا على القلب) والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الآحاد فتأمل (وأما عند الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والآدمي) ومن تبعهم فلا) اذا اخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه اخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (وبحسب) منه (بمعن الملازمة) فانها تدور في قوة نفس المطلوب بل لا يسلمه لاسيما قبل ان عموم الجمع مجموع فاللعني من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسعي مافه ولأن ينبغي هذا على أن من التبعيض فاللعني من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أو لا فتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومنه) الامام (الشافعي) رضي الله عنه على أنه يوجب أخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الامام (لأنه جمع مضاف) الى كل واحد من آماد الجمع (وهو العموم) فيم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (فاللعني خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أقول أن كل دينار مال) فلو كان عام السفل كل دينار فيه يوجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا) ويحاج عنه (بأنه خص بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي واجب الخروج وهو الاجماع فصار العام خصوصا (ينبغي جهة في السابق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر إن ان خصص بهذه الآية الواردة في آية ولا يطرد في سائر آياته لان المدعى عام (و) أورد (تأبيا) لوضع ما ذكرتم لسانا كان بين رجال عسدي درهم وبين لكل رجل عسدي درهم فرق لان كلهم للعموم (وفرق بين رجال عسدي درهم وبين لكل رجل بالانفاق) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترط فيه الكل وفي الثاني درهم تأم فهاذا عارضة ونقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل بحسب بالام قلت حكم الجمع المضاف والحل واحد فتدبر (وبحسب) بان البراءة الأصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على على الجمع على المجموع) يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه لا صارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه ان الاقرار بظاهره ثبت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدها ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والامم يكني اقرارا تاما بالصرف البراءة من الدين الى الآية الواحدة والى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هادبليل ناص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أو لله على أن تصدق على القلياس لزوم التصديق بكل ما يسي ما لا يكن استحسن أو حنفية التخصيص على أن كلفه تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد الأمال الزكاة ومنها أن يعدل هاجن نظائر هادبليل المسئلة كالفرق في سبق الحدث والتاعلى الصلاة بين سبق والتعد على خلاف قياس الأحداث وهذا مما لا يشكر وإنما يرجع الاستكثار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استصحابا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من الجازات اللهم الآن ثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قبل) تلك البراءة مشتركة بين الإقرار والآية) فإن الأصل براءة التهمة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا يصلح فارقة بين الآيتين والإقرار (أقول) احتياط الامتناع في الآية) فاتها موجبة لوجوب الزكاة وفي الإخراج عن كل نوع امتثال يقين بخلاف الإخراج عن نوع واحد (بمعراض البراءة) عن الوجوب (في العموم المألف) عن الصارف (فتأمل) فانه لتأمل أن يقول أن الوجوب مشترك بين الإقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أكد وفي الامتناع عندئذ فهو بالاحتياط أحيد وأحرى وأجيب بأن الإقرار قد يكون كلفاً فلا وجوب فيه في نفس الأمر أصلاً عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وقوله أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الإقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بحاقبه الاحتياط لاحتمال الوجوب لكل فتبين التهمة مشغولة كما إذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثاً أن عموم الجمع) المضاف أو المحلى (ليس كمعوم بل فإن ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للمعوم من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية إلا الوجوب من مجموع الأموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع إلى المنع بأنه أن يذهب عموم الجمع المجموع فسلم لكن لا ينطبق وإن أراد أن عموم معوم كل فنوع فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول ضريف) لا اعتدابه فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد. ومختار الجمهور أيضاً ذلك (ثم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فرد يقع من يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (وربما أقول) في الإرادة في إضافة الجمع إلى الجمع (إضافة الجمع إلى كل واحد) واحدين أحاد الجمع الآخر (مجموع بل يجوز أن يعتبر أولاً إضافة الأحاد إلى الأحاد) ويكون المقصود أفاده ذلك لكن لما كان تسمية الأحاد متعسرة ومؤدية إلى التطويل عبر عنه إضافة الجمع إلى الجمع كما قال (ثم) اعتبر (إضافة الجمع إلى الجمع) لأداء المقصود (فأفرد الجمع في الأحاد المنقصة فتدبر) فان قلت كان حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الأول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت إضافة الجمع إلى الجمع نوع نوع يكون المقصود فيه إضافة الأحاد إلى الأحاد ويصير بإضافة الجمع إلى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع بقصد فيه إضافة الجمع بالذات وأولاً فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصري بمنوعة كما يفصح عنه عبارته وإن أراد الأول فلا يشهد المستدل وإنما عرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعدد ما من أن يريه يحصل في إثبات العموم بالنسبة إلى كل واحد واحد. ولك أن تقر بالحجاب هكذا أن أحاد مطلق المال نوعان الأول الأحاد التي تحصل بإضافة المال إلى المالك قال زفير من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الأموال المعينة من الأنواع كالإبل والبقرة والغنم والذهب والفضة والاختصاص كذه الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف إلى الجمع إنما يعامل الأفراد من النوع الأول دون الثاني بدليل الاستفراء فان أرادوا بالكبرى القائلة أن كل جمع مضاف للعموم ما مثل العموم للأفراد من النوع الأول فسلم غير مفيد وإن أرادوا للعموم جميع الأفراد من النوع الثاني فنوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة) العام قد يتضمن مدحاً ومذماً مثل أن الارادني نعم وإن الغياري لي جيم فهذا العام (هل يرم) جميع أفرادهم أم قال (الأسكر) من الخنفة والمالكة والحنابلة (ثم) يرم (خلافاً لشافعي) رحمه الله فانه لا يرم عنده (حق منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيسره غضاب الله) وفي بعض علماني نادر جهنم فتكوى هاجبها جهنم (الآية على وجوب الزكاة في الحلى) من الذهب والفضة لامن الزلزل وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيعوز أن لا يتناول الحكم الحلى وجه الاستدلال أنه نرى السبيعي عن أبيه رضي الله عنه أنها

(الاصل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف معنى المصلحة واقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع لثلاثة اقسام فسمي شرع باعتبارها وقسم شهد لطلانها وقسم شهد بالشرع لطلانها ولا اعتبارها اماما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسقيم الدليل عليه في القبط الرابع فانه نظري كيفية استنباط الاحكام من الاصول الثمينة ومثاله حكما ان كل ما سكر من مشروب او ما كثر في صوم فليس على الجمل انتماء حرم حفظ العقل الذي هو

قالت يا رسول الله ان لي اوصاحا ذهب افضة افكذره وقال كل شيء يؤذى كانه فليس بكذره ومثله عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس بكذره ما اذى كانه في رواية ابن ابي شبة وعن جابر موقوف في رواية ابن ابي شبة وموقوف في رواية ابن عدى اي مال اذيت كانه فليس بكذره وعن ابن عمر في رواية مائل وابن ابي شبة موقوف في رواية ابن مردويه من فوعا ما اذى كانه فليس بكذره وان كان تحت سبع ارضين ومالم يؤذى كانه فهو كذره وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما اذى كانه فليس بكذره في رواية ابن ابي شبة وعن امير المؤمنين عمر قال باني الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يقصر الازكالا لطيبها ما بقي من اموالكم وانما فرض المواريث في اموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شبة في مسنده وابوداود والحاكم وصحبه والبيهقي في سننه وفي الحديث طويل وروى الشافعي وابوداود عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب والفضة لا يؤذى حقها الا جعل له يوم القيامة صفيح ثم اُحس عليه في نار جهنم ثم كوى بها جنبه وسحبته وتظهر في يوم كان مقداره سبعين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله الى الجنة ولما الى النار وهذه الروايات كلها من كونه في الدر المنثور وبالجملة الاحديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دل على ان المراد بكذره الذهب والفضة لا امتناع عن اداء ما كان موهوما في الآية في تناول الحكم الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار اولياء الله تعالى ومن كبار اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سره الى ان المراد بالكفر في هذه الآية اسما كهما فارغين عن الخواص الضرورية بل لا فائدة من تعجب اتفاق ما بين من قوت نفسه وقوت عاقله وامامه في هذا او ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذر المناقب الفقيه لم يشرك في طريقة عن لافي الجاهلية ولا في الاسلام كان بعد الله وحده لا شريك له قبل مجي الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه (لنا انه عام يصح في) لان الكلام فيه (ولامعارض) محمودة فان المدح والتم لا يسلطان للمعارضة الضرورية وغيرها من فروض الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سقي بقصد المدح والذم وقد عهدهما بالمبالغة) والمبالغة لا تكون فيها وواقعي بل كماليس واقعا (اقول) ان اريد انه لغصد انشاء ما نقول (لانتم له سقته) وانشاء لذلك حتى يصح ذكرا ليس واقع (بل اخبار) عن امر واقعي (فيه مدح) الارى الاخبار بالمجد عن الجحد وكذا بالذم عن الذم وان اريد انه خبر سقي للمدح والذم كماليس واقع فباطل فان شأن الله تعالى برى عنه بل هو كذب بصح عليه صلواته فان دفع المستدل بل يقيم انه انشاء للذم والذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم معهما فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كالاحتج (واجب في المختصر بان التمسيم ابلغ) في المدح والذم فلان تناول الحكم للثلاث بقصد الابغية في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا بد على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قيل) في اثبات ان السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع) بل يتحقق (بذكر العالم وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم والذم منصرف عن العموم والاختلاف المبالغة (اقول) عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به ايضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم بالمبالغة مدح كل واحد واحد لا ينافي) اي لا نذكر الجميع ومدحهم بانه على مدح واحد واحد واثبات ثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثائق في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (ان يكون) الكلام (اغراقا) مخالفا لواقع ثم انه ربما يقرر بان الاكثر في الاستعانة عند فصل المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة العموم فان خصوص كثر فهو التبادر وجوابه اننا لا نعلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين واما في كلام الله ورسوله فلا يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثية ثم انه لا قطع ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكونوا ارادوا العموم وكذا بواقعهم غير عتبت عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثر مطلقا

سائط التكليف فحرم الشرع الخمر لغير دليل على ملاحنة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع بطلانها مثله قول بعض
العلماء لبعض الملوك لما منع في شهر رمضان ان عليه صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه محسن دياره ما اعتاق وقفة مع
اتساع ماله قال لو امرته بثلث لسل عليه واستحقرا اعتاق وقفة في جنب قضاء مشهورة فكانت المصلحة المحبب الصوم لغير حربه
فهذا قول باطل ويحذف النص الكتاب بالمصلحة ونفخ هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرع ونقضها بسبب
تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء تحصل الثقة للوط بفتواهم ونظروا ان كل ما يتون به فهو تغير يش من جهتهم

المجيز في لفظ لا يجب تبادل بل انما يبار اذا كان معنى معناه جعل فيه اللفظ استعمالا شائعا وأما اذا كان لفظ مستغلا
في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تقبل على استعمال الحقيقة فلا يجب التبادر وقد مر
من قبل ما يستدل على فهم هذا فنذكر (مسئلة) اذا علم الشارع حكمه بان يقول الخمر حرام لانه مسكر ثم في محالها
أي فيما وجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلق الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل)
عم (بالصفة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) الباقلي (لايم أصلا) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل
زائد كالمناسبة وتنبه الناط وغيرهما (لنا) الظاهر استقلال العلة بالمصلحة وكما وجدت العلة المستقلة وحدها (المحول) فيقيم
العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصفة) والالتكان قوله أعققت زيدا اسواده اعقضى عتق جميع السودا من
عنده) لانه حينئذ علة أعققت كل أسود (والا لازم باطل اتفاقا) فلما زعم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم
بالقياس أيضا فانه يكون بمنزلة أعققت كل أسود في عموم الحكم للظهور واستقلال العلة بالمصلحة قلت لانه ما يستدل بالقياس في
الشرع سببا لاعتق أو الطلاق بل لا بد من صفة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما
لا يلحق على انعدام القواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السوادة صفة) للاعتاق (غير مستزمنة)
له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستزمنة العموم في العلة الحصة (فتأمل) فانه
لا يلزم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنا للإمام العلي وما في معناه يدل على العموم ولا يدخل الاستقلال والاستزمنة
العتق ضرورة انه من صير من أهل الاعتاق صيغة الله عليه وضعا وعرفا قال في الحاشية الكلام في الطل الجلية لا الواقعية
فحينئذ ههنا ما عتقل فيه كلام بعد ووجه بان المطالبات الالهية وان كانت معطلة بالعلل الجلية لكنها ليستة لا أحكام
مستعجلة فان الشارع انما وضع العلة على تحقيق الحكم انما وجدت تلك العلة فاقوله لازمة الحكم بخلاف هذه العلة لانها
ليست علة للحكم حتى تستلزم بل لعدة الاعتاق فلا يلزم منه الاصلو حة الاعتاق لا لتحقيقه هذا والحق ما قرناه ولا ير عليه شيء
فتدبر قال (القاضي) يحمل أن يكون خصوصية الحل جزأ منها فلا يضاير الحكم غيرها (قلنا) أولا هذا الاحتمال (ضعيف)
فلا يعتد به وثانيا انه يلزم بطلان القياس مطلقا للعموم بالصيغة (قالوا) حرم الخمر لاسكاره كحرم المسكر) والثاني عام
بالصفة فكذا الاول (قلنا) حرم الخمر لاسكاره مثل حرم المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فيها عام (لا في كونه)
أي للعموم (بالصفة) فمالا يفيد كمال وما يفيد كم ممتنع وكيف يلم فانه مساو للذي في الجملة (أقول لا بد) في حرم
الخمر لاسكار (من اعتبار الكثرة في الكلمة للاستزامة) أي لاجل استزامة الحكم للعلل فان المقصود الواحدة لا تضد شأ
فتقدير الكلام بهذا انه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عمومها) أي عموم الكثرة (بالصفة لان المقدر كاللفظ) في كونه
لفظا متصفا بالعموم فهو وان بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم ان يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على
الحكم حتى يحتاج الى الكثرة في الكلمة هذا يحصل الحاشية قال مطلق الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا بقرن صيغة
العلية الله على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يثبت بحال عاقل أن يريد له ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما
بطريق دلالة النص ولذا قال به من نفى القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن نظفر في أنه ان ارد
أن هيئة هذا التركيب من الاقتران يحرف التعليل موضوعا لثمة وأعراف التعميم الحكم فهو أيضا باطل والألام في اعتقته لسواده
عتق جميع السودا من صدره وتر كب لفظي دال على الاعتاق من هو أصله كما مر وان اردنا تبين علة مستقلة صالحة
للاستزامة وجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

يلزأ القسم الثالث ما يشهد به من التسرع بالعلان ولا باعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلقد قدم على تشبهه تقسيما
أخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق
بالتسنيات والزينيات وتتقاعدا أيضا عن رتبة الحاجات وتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التسكيلة
والتمتعها ولهنهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولما
نفى به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وإصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم فكانت في المصلحة المحافظة

ويختار أن التخصيص بالعلانية وجوب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الأمر فيه فانظره فان التزاع لفظي
(مسئلة هـ لا آكل مثلاً) أي كما ورد التي على فعل متعذول يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (بغيد العموم)
بالنظر إلى الماء كقول (اتقافا لان انتفاعا لمحققة) انما يكون (انتفاعا) جمع الأفراد فلو فوى ما كولا دون ما كولا لا يصح
قضاء انتفاعا لانه ينتفع بالظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يشبهه القاضي الحاك كماله (ولا يصح) (دائمة عندنا)
خلاف الشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنونا مشايخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار
المأصول خلافا للشافعي رحمه الله فان كان غرض المصنف الرذع عليهم رحمة الله بقوله بغيد العموم فلا يضيغ فأنهم أرادوا
بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما وأما ما عاقله المحرر عنه في الأصول ثم سوا عدم العموم على أن الماء كولا بمفهوم اقتضاه
فليس هناك لفظ يدل عليه مطلقا أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقضي ما يعتبر بصريح
الكلام أو قصد قوه بهذا لا يتوقف بحته ولا صدقه على الماء كولا فانه كثيرا ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف بحته على
اعتبار الماء كولا واعتقر القبول ما قال المصنف (ويتفرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به في مثله ويكون مطع نظر
المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالمفطور إليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطع نظره
بل يفهم انهم (الوازم الغير المقصود) (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الأصل
لا يتحقق بدون الماء كولا فهو من لوازمه وصحة المأزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم بصريح الكلام فيكون من المتقضي
ونزله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لانه يصح ان يفهمه من غير ان يفهم الماء كولا
كيف وهذا لا يصح ثم ان ما فوه واعترف به أيضا هو أن السه فان عدم التقدير ان ارادته عدمه بحيث لا يكون مفهوما
للمخاطب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازما فهو وما فاهي شيء ثم وان ارادته عدمه تعلق ارادة المتكلم به
وان كان مفهوما للمخاطب انهم (الوازم الغير المقصود) لتعقل معنى الكل وتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم
لحصة الكلام لان جهة انه تابع له فتدبر (لنا أو لا يقبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبل) التخصيص (باعتبار
المفعول فيه) فلما راد الأصل في يوم معين صحيح ولا يبحث وذلك لان الفعل كالا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك
لا يوجد دون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير لمفعول به بقرينة عدم وجود
الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المتقضي اللغوي بهذا الحكم
(واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام) فخر الدين الرازي من الشافعية (في المحصول فالتزام ابن الحاجب) حوازا للتخصيص
باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم انه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان كذا وان شربت لا يصح فيه تخصيص
طعام دون طعام وشربا دون شربا ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت من مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغسلت
نسب دون نسب وكذا في قوله ان اغسل اليوم في هذه الدار لا يصح نسبة فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها
خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المناهج من الشافعية الخلاف فيه أيضا
لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان
والمكان وغيرهما من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضاً ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قبل)
فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعلق الفعل دون الأول اذا انفصل (المتعدى ما يعقل الاعتدله) فيجب
التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدى بغير التعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق حسنة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسبهم وأموالهم بكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أُلغيت المصلحة الخفية والمغيبات في كتاب القياس أزيلت به هذه الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرر واثمها في أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر للمثل وعقوبته المستدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الإطلاق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص إيه حفظ النفوس وإيجاب حد الزنا إيه حفظ العقل التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا إيه

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (الماتقرر) في علم المعاني (أن كتب ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج إلى الإفادة أصلاً فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نساً منسباً بحيث لا يكون متعلقاً بإرادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مراد المتكلم (والإنسان آتياً في فصيح الكلام وإنما النزاع في الظهور) فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نساً منسباً للشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنافه) أي ساقى هذا التحريم من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإنه إذا كان ظاهره في التقدير ويزنه قبول التخصص فيتمه موافقة الظاهر فيقبله القاضي الحارث الظاهر (فمثل) وهذا ليس بشئ فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصص نفسه خلاف الظاهر كلف لا بالتقدير وإنما يكون المفعول كالذكر العام والتخصص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جداً واعتراض أيضاً أن لهم أن يقولوا يكفي التصديق بديانة جهة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صحت التقدير ونوى المفعول بمقدار مخصوص فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانه أعاجب في الحاشية لو قدر كان كلاً أو كلاً وإنما النزاع في نفس لا كل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصص أم لا وهذا شئ أعاجب فإن ما ل هذا يرجع إلى أن يمحذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في جهة التخصص يأتي بخبر التخصص بعده هذا لا يليق بحال عاقل فاطل من هو ذو البسطة الطولي في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا يخالف ما نفي الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصص والحذف فلامع أن الفعل في الأول صريحاً ولا يليق مطلقاً ثم إن كتب الشافعية كما استهونت بنسب جواز التخصص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وسننى عدم جواز التخصص بظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مفرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز الشبهة فإن إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العلم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وإنما لكل امرئ ما وفى وتحقيق مذهبه أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدر المفعول به بخلاف الظاهر فيحتاج إلى القربة الصارفة كذا في الجازات فإذا ظهرت في نسخة على المفعول به بعينه تعين التقدير والألا يصح وما قال شارح المختصر أن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما منسبان في آتيا في فنوع كلف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد أنهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا إما إذا لم يكن قرينة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والاكتفاء ذكر الفعل قرينة على المتعلق الآخر كالحال وغيره فإذا كان إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الإطلاق من لفظ الصلاة وقبول نيته بخلاف الظاهر عند العلم بخبر إنما يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسباً ما كقول دون ما كقول أصلاً وبين المألو به بأقوم محجة لا يحوم حوله شبهة أصلاً وأما قوله صلى الله عليه وسلم وإنما لكل امرئ ما وفى مخصوص بالأمور الآخرة وإلى لكل امرئ ما وفى من طلب الدنيا والآخرة والسعة وأمرض الله تعالى كما يدل عليه سابقه وشأن نزوله فله زل في المهاجرين فيهم من هاجرته ومنهم من هاجر للدنيا كما يجيىء إن شاء الله تعالى ولونزلنا هذه الأنشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع إطلاق الهازل فافهم وعلى هذا الإردش (و) لنا (تأنيلاً أن لكل مطلق) عن التقييد للمفعول وليس هو لازماً في الاستعمال (فلا يصح) نفسه بمخصص لاه مقيد ليس مدلوله بأحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضاً قد قال الشافعية يقولون أن التقدير ضروري لأن المفعول من لازم الفعل فلا يشعرون على أن لا كل مطلق بل تنعونه ولقبيل أن خصوص لا كل

حفظ النسل والأنساب وإيجاب زجر القصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها وتحريم تقويت هذه الأصول الخمسة وإن جرحها يستحيل أن لا تشعل عيشة مئة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق وذلك لما يختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة ونزول المسكر أمام ما يجزى مجرى التكلفة والتسليم لهذه المرتبة فكقولنا المائة مائة مائة في استغناء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشجيع ولا يحصل ذلك إلا بالمثل وكقولنا القليل من انقراضنا حرام لا يدعو إلى التكثير في قاص عليه التيفه هذا دون الأول وذلك اختلاف فيه الشرائع أما تحريم السكر

يفيدني إلا كل المطلق عرفا يقال لولم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فإن التقيد بالفعل به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة تدل عليه وعلى خصوصه وليست إذا الكلام فيها لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما رآه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم وإذا لم يثبت قرينة الدلالة على التقيد بالفعل في الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحبيب) (الاطلاق) أي المطلق الفعل (الاستعارة) (وجود الكل) الطبيعي (في الخارج) فالطلاق لا يكون موجودا (مدفوعا) (مقرر) في مفره (أن المشتقات تدل على الطبيعيين حيث هي) ولا تدل فيه لوجود الكل الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للتع (وبما حقق من وجود) الكل (الطبيعي) (بالإطلاق) (فلا بد من وجود الأفراد) والمراد به الطبيعيين حيث هي لا هي من حيث الإطلاق حتى ينافي الوجود كإزعم هذا الشافعية (قوله) (الكل) (مثل لا أكل) (أكل الثاني) (يقبل) (التفصيل) (بالاشتقاق) (فكذلك الأول) (قلنا) (أن المائة تنموت) (أو) (أن) (كل دليل على فرد مائة) (صدر منون) (وهو الفرد المنتشر) (فقد فرغ من قبل) (وأما الفعل فهو الحقيقة من حيث هي) (من غير دلالة على الفردية) (فتفسيره) (بعض الأفراد) (دون بعض) (لا يقبل فتدبر) (فإن قيل المتن) (أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره) (بمعين) (كالمصدر المفهوم في الفعل) (وأيضا) (إن المصدر) (مؤكد) (فالمتن) (المفهوم في الفعل) (ومدلول المصدر) (المصرح) (واحد) (قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقسيم لعدم الدلالة على الفردية أصلا) (وأما المصدر المتن) (فدال على الفردية) (وقدر ادمطلق الفردية) (وهو حقيقة فيها) (وقدر ادم فرد خاص وهو مجاز فيه) (وكونه) (لأن) (كيدليس) (ختمه) (بل قد يكون لبيان النوع) (والعدد) (فيوزان) (أراد في خاص) (وأما) (المصدر المفهوم في الفعل) (فليس) (مطلقا) (لأن) (إرادته) (فردا) (صلا) (فإن الفردية) (تنافي) (الاشتقاق) (منه) (فإن قلت) (ليس) (علماء) (اللسان) (قالوا) (إن في الفعل) (المفهوم) (في المصدر) (الاشتقاق) (منه) (وأما) (الاشتقاق) (في المصدر) (المفهوم في الفعل) (وقد أبيتهم) (من) (إرادة) (المصدر) (في المصدر) (لأن) (كور) (فالمطابق) (عنه) (أن) (الاشتقاق) (في المصدر) (المشتق) (منه) (لجوز بحسبه) (في الفعل) (وإنما) (تنتج) (تقيد المصدر المفهوم في الفعل) (إذا) (لقد) (لا يصلح) (لكونه) (مشتقا) (منه) (ولا يصلح) (لأن) (النسب) (إلى) (ذوات) (كثيرة) (على) (ما هو) (حاصل) (المشتق) (والاستعارة) (التبعية) (هي) (الأول) (والممنوع) (هو) (الثاني) (فتم) (أنهم) (قالوا) (بأنهم) (على) (هذا) (أن) (لا يصح) (نية) (الفرج) (في) (لا يجوز) (ولانية) (الثلاث) (في) (بأن) (أجاب بقوله) (أقول) (أعلم) (أن) (بعض) (الطباع) (يكون) (مشككا) (فيكون) (بعض) (أشد) (في) (بعض) (أضعف) (فهو) (في) (حق) (مقتبه) (متنوع) (يقبل) (التجزي) (وتتفاوت) (الأحكام) (لأن) (بعض) (من) (مراعاة) (صحة) (تجوز) (كأن) (فرو) (ج) (سفر) (أو) (غيره) (فإنه) (مشكك) (فيما) (أراد) (الفرج) (من) (التجوز) (صحة) (والدينونة) (مقتضفة) (وغلظة) (فبعض) (إرادة) (أحد) (النوعين) (فأفهم) (وقبسه) (شيء) (ولأن) (المتواطئ) (كل) (شكك) (في) (هذا) (الحكم) (لأن) (نسبة) (الأفراد) (إلى) (المتواطئ) (كتبئنا) (إلى) (المشكك) (فكأن) (بعض) (إرادة) (بعض) (المراتب) (من) (المشكك) (تجوز) (كذلك) (يجوز) (في) (المتواطئ) (فلا فرق بين لا أكل وبين لا يجوز فالحق إذن أن يقال أن الفرد الحاصل من التقيد بالفعل لا يجوز إرادته في كل فلا يجوز إرادة أكل فتأخروا فإن التقيد بالفعل غير ملحوظ للتكامل لكونه محذورا فأناسا منسبا وكذا يجوز إرادة هذه الأفراد من الخروج في لا يجوز فلا يراد الخروج إلى الكوفة أو بصرة وإنما يجوز فيه إرادة بعض الأنواع فإنه تصرف في المنطوق فإنها أفراد لا بالنسبة إلى المفعول ولا يجوز أن يراد أفراد الكل مع قطع النظر عن التقيد بما كقول أيضا لأن حقيقته ليست إلا كخاصة العين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام بها في إرادة هذه الأفراد بخلاف ما ذكرنا من المصدر فإنه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر النوع باعتبار التقيد بالفعل لما كقول وأما لا أكل فليس فيه المصدر للتوبيخ الأثرى أن الخاصة أجوعا على أن المصدر للمؤكد لا يكون للنوع ولا ينبغي ولا يصح هذا بدل دالة واضحة على أن المصدر لما خوذ في الفعل لا يصلح دال على الوحدة والتعدد والجلان كما كيد ما يكون للنوع

فلا تنقل عنه عشرة لسان السكر بسبب التكليف والتعبد (الرتبة الثالثة) ما يقع في رتبة الحاجات من الصالح والمناسبات كسلط الولى على توزيع الصغرة والصغير ذلك لا ذرورة اليه لكنه يحتاج اليه في اقتناء الصالح وتقسيد الاكفاء مخيفة من القوات واستغناء الصلاح المنتظر في المال وليس هذا كسلط الولى على رتبته وارضاعه وشراء الملبوس والطعم والاجل له فان ذلك ضرورة لا يتصورها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق اما التكاثر في حال الصغر فلا رفق اليه وفان شهوة

أو التسدد وهو المتيقن والجموع فافهم وأضاق دينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام (مسئلة) الاستواء بين الشئين) أما كان الشئين (وجه ما معلوم الصديق) فان كل شئين مشترك كان في وصف وأقله الشبهة والوجود (وسلب الاستواء مطلقا) من جمع الوجوه (معلوم البطلان) لكنه قد نقضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يقيد الأول ولا يصدق الثاني إلا) لكن يقيد ثبوت الاستواء ويصدق عليه (بعض الوجوه) المبنية (فقوله تعالى لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أعم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح الاختلافية أنه كما أن في شرح المختصر وغيره وكيفية نزاع في عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح الشهاب أن المراد عموم فيما يصح فيه العموم وهذا قد قدرت بسقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وأثبت العموم والأزام الخفيفة بان لا يستوى ورد فيه الشيء على مطلق الاستواء اذ لا تقيد فيه فلا يصح تقيد جملة من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضا بالأحكام الأخرى وصار مثل لا آكل وذلك لان في المطلق عدمه قول ولا يصح عموم أصلا فلا يعز أن يذهب اليه ذهاب فاعقل ههنا قرينة التقيد بالمعلق فليس مثل لا آكل فالا نمنع التقيد بوجوه التقيد في غير ما يكون فيه قرينة دالة على التقيد صارفة عن الاما لا في تدبر من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاظ التكليف والمقدرك للمفوض فيصير تخصيصه فافهم (واغما النزاع أن عموميه بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كما هو رأي) لا مام (أي خيفة فيقتل المسلم بالذم لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وذلك آيات مثل قوله تعالى حر بالمر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وأولى الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عموميه بعد ما خصص (بعم الدارين) من الأحكام (كما ذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذم عنده (لمعارض آيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا يجتمع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أي خيفة لقوله) تعالى في سببها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الآخر ولا أن يكون صاحب الجنة أو صاحب النار محالين له فانه موقوف على الخلق وذلك محال بدرك أصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة فلا يقتل من هو من أهل النار وادعاء الكافر بظاهر من أهل النار والمؤمن بظاهر من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث ابن السلياني) بالبلاء الموحدة والام المفتوحة بينهما ما سلكته من التابعين كروا بن جنان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التبشير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما معاهدا) وقال أنا أحق بوفاء منته رواء أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن السلياني عن ابن عمر فروعا كذا في التبشير (ولقول) أمير المؤمنين (عليه السلام) الله تعالى عنه إنما بذلوا الجزية لئلا تكون دماءهم كدمايتهم وأموالهم كموايتهم قال الشيخ ابن الهمام في حق القدر بعد المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بن سنده في أو الجنوب من كل سنة فمقدمه كدمايتهم كدمايتهم كدمايتهم وقال أبو الجنوب ضيف وفي التبشير رواء الدارقطني أيضا بسنده في أو الجنوب ثم أن قول أمير المؤمنين بمثل أن يكون وجه الشبهة نفس حرة الذم لا وجوب القصاص فلا يصح جهة والذي ورد في القصاص من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا لا يخص ذل على عدم اقتصاص المسلم بالذم لكن الحق قول الامام أي خيفة روجه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد كالأختي * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كعميل السؤل في العموم اتفاقا وفي الخصوص قد لا كذلك) أي يساويه في الخصوص أيضا اتفاقا (وهو الواجبه) (وقيل) في كرتين كما قال مطلع الاسرار الإلهية ويدل عليه كلام الأمدى وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلا بل (بعم) غير المستقل بعد السؤل الخاص (عند الشافعي لزم الاستفصال) أي السائل أو الراوى لم يتفصله ولو كان خاصا لاستقل (وفي ما فيه) فانه ليس موضع

والأحاجة تناسل بل يحتاج إليه إصلاح العيشة بشتات العسائر والتطاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لأهمية العمل
أما ما يجري مجرى التنسفة لهذه الرتبة فهو كقولنا لزوم الصغرة الأمن كفو وبهم مثل قلة أو إضام مناسب ولكنه دون أصل
الحاجة إلى الشكاح ولهذا الاختلاف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
والترزين والتيسير للسر أو الرائد ورعاية أحسن المنهج في العادات والمعاملات مثله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستقصال لأن الدائل إنما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسأغ للاستقصال أصلاً (وأما) الجواب (المستقل
فإن كان مساوياً) السؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كالمظهر (وإن كان) الجواب (خاصاً لا يعم
الابتناس) أو غيره من الدلائل (وإن كان) الجواب (عاماً) أو دأ على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم (في بترضاة) حين سأل سائل عن ما ياتي فيه ثياب الحصى (إن الماء طهور لا ينجسه شيء) رواه الإمام
أحمد والترمذي وأبو داود وهذا للمثاله إنما يصح لو لم تكن الألام للهسد كما قاله بعض الخنفية إن الماء بترضاة كان جارياً في
البساتين وهو إشارة إلى جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذ كوفي في فتح القدير وفتح
المتان ونشر سفر السعادة (أو بسبب خاص (غير سؤال كإروى أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بشاة ميتة فقال أياها باب
دبيع فقد طهر) الحديث صحيح كإفتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميتة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
هلا تنفتم بهاها فقالوا إنما ميتة فقال إنما تحرم أكلها رواه الشيخان (فقد لا أكثر) من الخنفية والشافعية والمالكية
(العمدة لمع اللفظ) فيعمله (الانحصوص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العمدة
لخصوص السبب لانحصوص اللفظ قبل هذا غلط وأشار المصنف إلى رد بقوله (وصحبه امام الحرمين) فإنه أعرف بذهب في
بعض شروح المنهاج الخطأ عن الإمام وصرح الشافعي في كتابه المنهي بالأم أن العمدة لمع اللفظ وشدة التكرار الإمام الرازي
على من نسب هذا القول إلى الشافعي ونسب فيه هذا القول إلى الإمام مالك وأبي ثور المرزني (لنا أولاً للفظ عام) موضوع للعموم
فوجب العمل به إلا صراف ولا صارف بغضيل الأورد على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صرافاً عاماً عما وضع بأزائه
(و) (لأنه العمل به) كإقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (لأننا نعلم العمدة من بعدهم) من غير تكبر بالعمومات الواردة على
أسباب خاصة وهذا بقدر علمنا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب بعموم اللفظ وذلك (كأنه السرفة) تنسكبها
(وهي واردة في سرفة الخمر) أورد أصحابنا من أمة) على ما ذكر في بعض التفاسير (و) (بينة الطهارة) نزلت في سلة
ابن جعفر الباضي) هكذا في كتب الأصول والذي في كتب الحديث أن سلة طاهر امرأه فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفره (أو أوس بن السامت) هكذا أوجدت نسخ المتن في كتب الحديث بالصادق
والقصه أن الظاهر كان طلاقاً في الجاهلية فقامت خولة امرأة أوس بن الصامت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
وقد كان قال أوس ما رأيت الأودم حرم كإفي رواية الطبراني فانطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تحاد في زوجها وهذا ثابت في الصحيح والسنة (و) (بينة العان) نزلت
(في هلال بن أمية) كإفي صحيح البخاري وغيره وقصته أنه وجد شر بكاعلى امرأته فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
البينة أو حصد في طهره فقال يا رسول الله أذكر أرى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقالته فقال والذي بعثت بالحق إنى لصديق والله يرى ظهري عن الحذر فأنزل آية العان (أو عمر) كإفي الصحيحين
(الغير ذلك) بطول الكلام بذكره المخصوصون بالسبب (قالوا أولاً لو كان) الواردة في سبب خاص (عاماً) لا يخص
السبب) عنه (بالاجتهاد) لأن نسبته إليه كنسبة سائر الأفراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد أمامطلقاً وبعد تخصيصه بقطعي
والثاني باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله في جواب) والمطابقة واحدة فهذه المطابقة ضرورة الدخول
والخصوص بالاجتهاد إنما يجوز للأفراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً وليس نسبته كنسبة سائر الأفراد (وأوجب أيضاً
منع بطلان اللازم) ولا إجماع (فإن) الإمام (أباحق) أخرجه بالاجتهاد ولد الأمة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه
وعلى آله وأصحابه الصلوة (السلام الولد للفراش) وللأهله والجحر (فلنثبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولد الأمة

قوامه وروايته من حيث ان العبد تزلزل القدر والرتبة ضعف الحال والمزية باستحضار المآل اليه فلا يلحق بحصه التصدي
لشهادة امسأب ولايته فهو من مرتبة الحمايات لان ذلك مناسب للصحة اذ لا يه الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا العبد
مستغرق بالخدمة تنقضي امر الطفل اليه اضرارا بالطفل أما الشهادة فتتفق احبانا كراوية والقنوي ولكن قول القاتل
سلب منصب الشهادة لحسن قدره ليس كقول سلب ذلك لسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا يشتمل منه راحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوءة (منه) أي من السيد (الادعوا مع ورود في ولد وليد زمة وقد كانت أمة مستفشرة) كإروى في جميع البخاري
وغيره أنه اختص سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمة فقال سعد بإسناد الله ان أخى غنمة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنه انظر إلى
شبهه وقال سعد بن زمة هذا أخى بإسناد الله ولعل في فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالي قال بإسناد الله هو أخى
ولعل في فراش أبي أقر به أي فظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شهابنا بعنة فقال هو لك وعبد بن زمة في الفراش
ولعاهم اطروا وحشي عنه بأسوة فترسودة قط (ولما كان اخراج المورد غير مسموع في قول) في توجيه مذهب أبي حنيفة
رحمه الله (ما اخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو وليد زمة) حتى يلزم اخراج المورد (بل اخرج ما رواه) في الخامسة
القاتل العلامة الشرازمي من الشافعية (قل) عليه (تنفع المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل في التسمية) أي
لخصومة كونه ولد وليد زمة كالأخني ولا شئ في مائة هذه الكلام إلا أنه لتكفي أن يقول ان دلالة تنفع المناط غير
مثبتة لخروج السبب فان السبب هو انخاص وأما المطلق فكما ان تنفع المناط وجوب سببته كذلك اجتهد آخر يخرج حولا
فدافيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فأمثل فيه (قاله وابتدأ في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن) الامام حجة الاسلام
(الغزالي وهو ان الحديث لم ينفه) ولو بلغه لما اخرج (وبذلك) أي عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين
(في البرهان أقول) متبع الشرح ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة) رحمه الله واقول بعدم بلوغ
الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده (فان الامة ما لم تصرا أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع المدخول) فلا
اخراج لامة الغير المدعوى ولها وان كانت موطوءة قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله
كالاتباع مع فراشه فالامة المسمومة تكون فراشا ليس كيف ولا يفهم في العرف من لفظة الفراش الدعوة نعم الاجتماع
المذكور أمر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الامة والنبساط الازدواج ولو كانت
الدعوة شرا لما كانت الاولاد المولود من السيد المقر بالوطء يمكن لم يذبح الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا
كلام متين لانه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوء كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشمل الزنا ايضا ويخرج المستكوبة الضير
الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشترك العبد يكون متناولا لامة الغير الموطوءة فلا بد
من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة لطلب الولد وهذا بالتكاح الصحيح واقرار السيد بالولد أو الخلل كإروى
في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم انفهامه عرفا فلو سلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالفراش وأما كونها
موطوءة أو مستكوبة كإليه الشافعي فليس فهو ما في العرف ولا مشار إلى في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار إلى في رواية
أبي يوسف رحمه الله فانه استدلل على الاخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يقيد أنهم كانوا عاقلين بأشترائط
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند نفسه بكونه من مائه فاذا لم يعرف علم أنه ليس من مائه فلا يلزم ككون الاولاد
المولود من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينقل عن الاقرار ولو لم يترجم عليه به فقد ترك الواجب وحيد يلزم كونهم
عبيدا ولا يعد فيه لأن ترك الواجب يناسخ شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقرته وبأنه بالواجب فان الانسان
بجبلته يفر عن رقيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج وليد زمة فاجاب بقوله (وأما وليد زمة فانه كانت
أم ولده كإدريس) يعني لا نسلم أن وليد زمة لم يذبح ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفي لتكثير لما كانت الدعوة
ثابتة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما في
رواية الامام أبي يوسف وقد مره الآخر ما أشار اليه بقوله (ويدل عليه لفظ وليد زمة فانه فعلية بمعنى فاعله) فالوليد بمعنى والدة
وإذا أضيف إلى زمة يتبادر منه أمها ولدت له من مائه وهي أمه فلا يكون وطءا باهازا وهذا السمية كانت من قبل فلا بد

لا ينشأ عن الانتظام لوصريه الشرع ولكن تقتضي متناسبه بال واية والقوى بل ذلك مقتضى عن المناسب الى ان يستدعنه
والنفس قد يكون متوقفاً فيكون مقتضى ان يستدعنه بعدد أو يقتيد كقيد النكاح بال واية لو أمكن لعله يستدعنه في انتفاء الزواج
وسرعة الاعتراض بالظاهر كان واقعاً في النسبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارة في نكاح الكفة وهو في الرتبة
الثالثة لان الاقرب يحل من العادات استحياء النساء من مباشرة العقد لان ذلك يشعر بتوهم نفسا الى الرجال ولا يليق ذلك

ان يكون لولد آخر ولدته له والتظاهر به بقر الرجل ولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يراد أن الوالدة أعمن أن تكون
بالزنا أو يكون الولد له أول غيره ثم على تقدير أن يكون له أعمن أن يكون مع الله عوى أو مع غيره ثم تنزل وقال (على الله
منع أنه ضلي الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبة بقوله هو لك بل معناه هو اركبك) فثبت ما لك وعنى قوله الولد لفراس أن
دعوا كما بالولد فان الولد انما يكون لفراس وليس ههنا فراس لاحداً ما زمعة فلهذا الدعوى وأما عشة فلهذا عاهر فلا يراد
انه على هذا لا يرتبط قوله الولد لفراس الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلاً لان الدعوى كانت في التسديد
المثلث لا يراد أيضاً أن كون الامام له مع غيره على الإطلاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسبة له منع على منع خارج عن قانون
التوجيه (ويزيد قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لنودم) بنت زمعة للمؤمنين (وأما أنت فاحصي منه فانه
ليس لك بالخ) فان سلب الاختصاصه لبنت زمعة وأثبت البنوة زمعة متفقان وأشار بصيغة المجهول الى منعه فانه ورد
في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أشوك وأما الأمر بالاطلاق فلهذا على الله عليه وآله وسلم علاقه
ليس من مائة زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال له هاتنا المؤمنين من خصوصيات الخطاب لم يصدق
القلب بالقرابة المحرمه فان من لسن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا) ثانياً (لوعم) الواردة على سبب خاص (لم يكن لنقل
السبب) البنا (فائدة وقد تدوروا) التحصيف (فيه قلنا) لان سلب الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة مختصرة في تخصيص
الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصصه بالاحتياط) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم
المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (الثالث قال لا تغد في جواب) من قال تعالى (تغدى على لم يرم) فلا بحث الا بالتغدى عنده
(قلنا) انه متضمن حقيقة الكلام المحصور لكن صرف عنه الى خصوص التغدى (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا
لو زاد اليوم) وقال لا تغدى اليوم عم وحنت التغدى ولو في بيته (على أن) الامام (زفر) مع الملازمة أو يقول لم يضار (وقالوا
رابعاً على تقدير العموم) أى عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس
المطابقة الا كون الجواب بحث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخرى
فطابق وزاد اذ (ان) فائدة (أخرى (لتنى المطابقة) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط)
بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللفظ (ظاهر في الكل) فانصرف عن الموضوع الى المعنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب
مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه (فيلوعم) الكل فقد أدر بدأحد معانيه المحتملة المجاز به (و) كان تحكماً بأحد مجازات
محتملة (وهو باطل فلازم) أقول بل يكون سبباً مجازاً (لأن الرابع السبب فقط بقرينة السؤال والحادثة) قلنا
أولاً لان سلبه نص في السبب مجرد اللفظ بل محتمل لكل بساوا (القطع) بدخوله (من خارج فهو الحق التصويصة) ولا
يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت التصويصة نفس اللفظ (و) قلنا ثانياً سلباً التصويصة لكن (التصويصة
في البعض لا تستلزم المجاز به لانه) أى المجاز به تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذا في الضرر) وعبارته المجاز
أصل لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والتظاهر به عارض على كونه مجازاً فلا يراد
عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم التصويصة فأورد عليه بآيات المقدمة المنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى
الجميع) أى تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذ انتفى) التساوى
(انتفى) الحقيقة فجعل المنع المجاز به بعد تسليم التصويصة في البعض بل لا يكون تصويصة نفس اللفظ أصلاً في الكل ولا في
البعض فان قيل له سلم التصويصة من الخارج يقال آلى الى الجواب الاول حيث قد قدر (مستثله) الجمهور (قالوا) فاعله عليه
وآله وأصحابه الصلاة والسلام لايم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا الظاهر (وكذا نقله) أى نقل الرازي الفحل (صيغة

اجتهد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاحسان فان اعتضد بصل فذالما قاس وساقى أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد من ان يؤدى اليه الاجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا تسوا بحجابه عن أسارى المسلمين ولو رموا الترس لقتلنا مسلمة معصوما لم يذب ذنباً وهذا فلو كفتناهم لصدموا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا الترس لقتلنا مسلمة معصوما لم يذب ذنباً وهذا لو كفتنا سلطانا الكفار على جميع المسلمين فقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا في وزان يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن سبع الثور) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فوجب الشفاعة لكل جار وبسند صحيح
اليوم التي فيها غررنا، وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح (خلافًا لكثيرين) من الشافعية
(لأنه) أي الصحابي الراوي (عدل) قطعًا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسب (عارف بالغة)
فلا يحيط في فهم العموم ولا يظن غير العام عما (فالتأخر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكاية ما حكيت عنه فلم
العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا) يحمل أن يكون قوله عليه السلام المحكي عنه (خاصة) (خاصة) (خاصة)
ناه (عام) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم
(قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) بالغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالنسبة
فإن النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عما (المستعمل في اللغة) في مستعمل في الجازي
وبالعكس ولعمري أن قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاك) وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي عنه
صفة) أي يجوز أن يكون الفهم يتفهم المناط والقرائن الأخرى (وأما الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشيء فإن
عادتهم التريفة كانت الإياه عن نسبة الاستنباط أو أنهم صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحذرون الأسماء معواذ من
كأن وعندهم واحتياطهم (ولما) لهذا الظن يجنبهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) • (المقتضى)
ما استدعاه صدق الكلام (وجهه) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ أي الأمر التزم الأجل كوراعتير لأجل صدق الكلام
وجهه ولولا داخل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فانه غير مذكور واعتبر توقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح
الشافعية والقاضي الإمام أي بدنا (ومثل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلوات السلام (رفع عن أي خطأ
والنسان) فإن صدقه لا يتصور إلا بالتقدير (فإن كان خاصاً وأما بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) انخاص
أو العام فيقدر (ومع عموم عدم كونه لفظاً) بعد ادخال المحذوف فيه لم يقع على القاضي الإمام (كروهم ليس بشيء) لأن المقدر
كالقوله في الانصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى يفهم التزام الأجل فصعب الكلام وأصدق مثل ما كقول
في آكل والبس في أعنت عليه عنى البس لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير مطلق لا شقفة
ولا تقديراً كما فعل الامامان غير الاسلام وشمس الائمة وعشرته الكرام فلا توجه إليه هذا الرتبة مقصودهم من في عموم
عموم ترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص وغيره لأنني الاستغراق مطاعاً وكيف وقد اجعوا هم على الحبس بكل كل
ما كقول وسبب المنصف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم. فليس المقصود الرد عليهم بل على من في العموم منع ادخال
المحذوف فيه وأنشأ في التصرح حيث قال ومع عمومها لعدم كونه لفظاً ليس بشيء كقوله ههنا إن المقتضى لا عموم له
في غير صورة الحذف هكذا بنى أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقدير يصح كل بدلا) من حيث أنه صحيح الكلام
يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام واحداً يأكل وبعد اعتبار واحد لا يحتاج إلى آخر (فلا يضر الكل عندنا) مما (خلافاً
لشافعي) رحمه الله تعالى فانه يصرح الكل بعدم (بل ان اختلفت أحكامها) بأن يكون مع تقديره مفيد الحكم ومع آخر حكم آخر
(ولامعين فيجمل) فتوقف إلى أن يبين المراد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المتأخر) يعني انشراح إلى الخطاب
في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكسوف وبت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه قد قيل العقل والشرع على اضمحار
ثم في كلام صيانته عن التكذيب ونحوه وقصة تقدير ان يصح الكلام بأبها كان لا يجوز اضمحار الكل وهو المراد من قوله
المقتضى لا عموم له أما ما ذهبن أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان
مقدوره كذلك وكذلك كان خاصاً على هذا فلا نزاع فافهم (التأني) تقدير (الواحد كناية) لأجل التحصين بالفرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب الى المقصود الشرع لانهم قطعاً عن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد
حسم سبيله عند الامكان فان لم تقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاضل مصلحة على الضرورة كونها مقصود
الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن المحصر لكن تحصل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذهب
غريباً يشبهه أصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وان قدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدير بغيرها) اذ التقدير انما كان للضرورة التصحيح فلا يقدر الرائد الشافعية (قالوا) ولا
اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات
والجواز الأقرب الى نفي الابعاد (أقول كليته) أي كناية أخرى بضم اضمار الكل (محموعة لجواز أن يكون المقضي في الائمات)
محوها الاعمال بالنيات (على أن اضمار الكل كنه مجازات) كما هو أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقوله المجاز أولى) فهنا
مانع عن العمل على الأقرب ويمتثل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان
كان خلاف الأصل (أول من التعيم) أي تعيم التقديرات (وقد يجب تارة كإثبات الضرر بان العمل على المجاز (الأقرب) انما
هو اذ لم ينسب الدليل وكون الموجب لاضمار البعض في اضمار الكل لانه بلا مقتضى أقول) موجب اضمار البعض لا يثبت
اضمار الكل (انتفاء البعض مطلقاً أعم من انتفاء الكل أو البعض فقط) والنساق في اضمار الكل هو هذا الأذلة (وانما
الكلام في أن أهمياتهم مع فلو من خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان انتفاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقدير
واحد أو ما كان وينفي الرائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار للمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض
فقط ولا يثبت في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يجب تارة (أخرى) كإثبات الضرر بان باب غير الاضمار أكثر (وهذا يقتضي أن
لا يفتني) ودليكم يقتضي أن يضمر الكل (فوقع التعارض) بينهما (وبقي دليل) اضمار (البعض سالماً) فعمله فان
قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة
الأدلة وأيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاً أما تقدير البعض فقط غير قابل لاعتراضه في قال في الحاشية
وهذا لا يندفع ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صواعن الكذب في كلام
الشارع) فلزوم الاعتبار فقط غير معارضة أصالة عدم الاضمار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير
البعض أو ما كان وأما تقدير الرائد فلا يقتضيه الصون فالأصله تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فاستاقطان وبقي
تقدير البعض فقط سالماً أي بعض كقدر وأما أجب هذا الراد بان التقابل التام بين الإيجاب الكلي والسلب الكلي
لا يثبت وبين الإيجاب الجزئي فليس بشئ كما لا يخفى (وقالوا) ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم في جميع الصفات
السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذ الحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً بل (ذلك
يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غير من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أي صفة السلطان (لأن
قبل عموم التقديرات) فلا بد على جواز عموم التقديرات (مع أنه محتمل أن يراد بالسلطان صفات مجازاً) الحلافة للجل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول) ولأنه يمنع الملازمة) وهي فهم في جميع الصفات عندهذا القول (بل المفهوم)
منه (نق من يجمع) هذه الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبل الاستعارة تشبهاً بالعمام من هذه
الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير للجميع الصفات حتى رد عليه أنه قد لم حيث أن أيضاً كثرة التقديرات فان المقدر حيث
من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع) اعلم أن الحكم بدوي) كازم الضمان والبراءة عنه
(أو أخرى) وهو الثواب والالتم والحديث محتمل التقدير من رفع ضمان الخطأ والنسأ أو رفع اثم الخطأ والنسأ (ولا
تلازم) بينهما (إذ) قد ينفي الاثم ولزم الضمان) كما إذا تلف مال مسلم بانقلاب التامه أو كل المضطرم مال المسلم (فلا
الاجماع على أن الأخرى) أي الاثم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حيث يجملاً (لكنه أجمع عليه فانتفى)
التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالنكاح خطأ ونسأنا) خلافاً لما في وجهه الله تعالى اجموع الأحاديث المجازية
بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسي اقال (وانما يفسد الصوم بالثاني) أي بالثاني فقط

أوصاف انها ضرورية قطعسة كلية وليس في معناها ما لو ترس الكفار في قلعة علم لا يدخل ربحي الترس إلا ضرورة فثبتا
غنية عن القلعة فتعدل عنها إذا لم تقطع نظرها لها لأنها ليست قطعة بل ثنية وليس في معناها جماعة في سفة لو ماروا واحدا
منهم فلهوا ولا غروا وجميعهم لها ليست كلية إذ يحصل منهم لاهل عدد محصور وليس ذلك كمتصل كافة المسلمين ولا له ليس
باعتين واحدا لا غرق إلا أن نعتين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في محصة لو كانوا واحدا بالقرعة لخصوا فلا رخصة فيه

(للص) الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو
صائم فأكمل أو شرب فليتم صومه فأتمها أطعمه الله وسقاه (وقيل الشافعي الأول) أي حال الخطأ (عليه أيضا) ههنا
(لأن الكلام في عدم إيجاب الحديث) المذكور لا في دليل آخر (مع أنه) قياس (مع الفارق لندرة ألا كل مع التذكر)
الصوم فلا ضرورة فيه حتى يعني دون ألا كل ناسيا فإنه غالب الوجود والإنسان ينسى به كثيرا فيلحق به الغفوا أيضا ألا كل مع
التذكر لا يعرض في نوع جنابة من عدم التثبت والاحتياط دون ألا كل ناسيا فإنه عار عن الجنابة مطلقا والناس من قبل ما يجب
الحق فلا يصلح جنابة فالغفوا حال عدم الجنابة لا يستلزمه حال الجنابة فتدبر (ولا تقاس العلة على الصوم) فتصبركم بعدم فسادهما
مع التكميل ناسيا للصوم مع ألا كل ناسيا (لأن عذر) أي كون النسي مذكورا (حين عدم التذكر) كافي للصوم فإنه لا يذكر
لكون عدم ألا كل للعبادة لا للضرورة (أو لعدم الجنابة وشبهها) لا يستلزمه أي لا يستلزم كونه مذكورا (مع وجوده)
أي المذكور (وهو هيئة الصلاة) فإنه قلبا بنسي مع وجود المذكور فلا ضرورة (وأيضا لا يعرض عن نوع جنابة لفساد الصلاة بعدم
الاشتغال بالذكرة فلا ينسب هذا للناس إلى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذكور على حال عدمه
(وجوب الجزاء بقتل الحرم الصمد ناسيا) وشمل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات
لا بد من تقدير وهو ما حقه الأعمال أو أواب الأعمال (ولولا الإجماع على الثاني لتوقف لكن الإجماع على الثاني في الأولى فلا
يبطل صحة الوضوء والتفصيل بفقدان النية ولا وجوب الحديث وجوب النية فمما لا يشاب عليه وأقد النية واعتراض في التلويح
بان الإجماع على تقدير الثواب مجموع ثم لزوم النية للثواب بجميع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا أن من لم يقص
الحكمه دليل لا وجوب كونه هو الدال ولك أن تجب عنه بان الإجماع نقله الثقات فلا حرج للتع ولا يسل فيكون التقرير بان الإجماع
انفرد على أن الثواب لا يحصل إلا بالنية حتى قالوا أن المصلي على طين الطهارة يثاب ولو كان خطا وكذلك الأمر للندى والباطل
بمخالف الحكم الديني فإنه لا إجماع فيه فقد رتبته إبقاء الحكم الإجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا بد من
إطلاق آية الوضوء والغسل وإطلاق آيات الضمان وأحاديثه ثم إنه لا حاجة كثيرا إلى التمسك بالإجماع فإن شأن زول هذا
الحديث الهجرة فإن هجرة الأكر كانت بحجة الله ورسوله وهجرة البعض تكسب الدين من الصلوة والنكاح فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول وبطل عليه سبأه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعمل أن الهجرة غير مقدرة ولو
كانت لفسدت الهجرة لأنها الموردة وأمر عليه السلام بالتحديد وعلم أيضا القياس عليه عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي
تكون وسيلة إلى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في كونه في كتب الحديث به فمما لا يشك فيه من الصواب
عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التمازج في كونه في كتب الحديث به فمما لا يشك فيه من الصواب
الحكم الديني والآخر في الحديثين فيكون المعنى أنما الحكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتشقي الصواب
بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فإن هذا أيضا محتمل فاحتل هنا ثلاث تقدير ثبات الثواب
أو الإجماع أو الصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الإجماع على خصوص تقدير الثواب أو الإجماع كافي في تقدير الصحة والضمان
هذا وما أحجب عنه بان إطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والآن لم يكن في الإطلاق القديم وقدر رسول الله صلى الله عليه وآله
عليه وسلم وأما هو فرع خاص فيما بين الفقهاء للتشريع فلا يمكن أن يقتضي كلامه صلى الله عليه وسلم الحكم بالمعنى العام بل إنما
يقدر الصحة والثواب والآن والضمان فثبت أن إطلاق الحكم على المعنى العام وإن لم يكن لكن المعنى عام التام لم يكن معقولا
فهل لا يقتدر لفظ يدل على هذا العام وإن كان محتملا (فرع آخر في) قول الرجل لأمراته (طلق نفسك ليصير فيك
نية الثلاث فوهم أنه من باب اضمار الكل) فإن الإطلاق مضمون ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للصيغة) فلا اضمار (لأن

لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع الدلالة كما حفظنا لروح فاته تنقدح الرخصة فيه لانه اضراره لمصلحة وقد شهد الشرع الاضرار بشخص في قصد صلاحه كالقصد الحظيمة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من نخذه الى ان يحسد الطعام فهو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا لما هو في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه بقدر خلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فاضرب بالتمسك بالاستسقاء بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها قلنا قد قال بها ائمة الشرع والله لا نقول به لا لابطال النظر الى

معناه او بجدي طلاقا فيكون المصدر مدلول اللفظ بالتضمن (والمدبر يصح فيه نية الثلاث كما في أنت الطلاق أو طالق طلاقا) فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وإن الدلالة التضجئة محدودة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولأن ما يجب عنه بأنه لا شك أن هذه الدلالة ملحوظة لتكلم فان ههنا دليلين الماد والاشقة والمادة تدل مطابقة على المصدر حينئذ فيصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ لتكلم مع أنه قد مر أن الحكم بالتحديد لاثنين أمر غير جدا فتذكر (أقول) هذا (منقوض بوصول الأكل) فانه أيضا يتضمن المصدر فيصح فيه نية أكل دون أكل وما كولد دون ما كولد (ثالثا) إشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الأكل المصدر للقول وهو مطابق من حيث هو لا يجوز تفسيده بحال بخلاف طالق فان المتضمن فيه مصدر أكل وهو المصدر المطلق صالح لان يتصرف فيه فإرادته بطلاق دون طلاق هذا محمول ما في الحاشية ولأن تفريقه بأن أقرا دلا لا كاعتبار تقييده بما كولد دون ما كولد كالتفاسد أو أكل الحبوب لا يصح أن ينوي لأن التقييد بما كولد لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفرادها باعتبار ذاته وهي أنواع حركة اللب من فلا يلتفت اليه في عرفا بخلاف الطلاق من الباش والرجعي فذكر (ونقص في المشهور بطلاق) فلهذا اذ قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضا (ودفع بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطلق وتكرار الأثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطلق (والمؤثر غير مكرر) فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطلق المؤثر (لان الثابت لتصحيب الخيرية من باب المقتضى فلا يفيض العموم) ونقصه انه أنت طالق ولفظ التلقا اخبار عن انصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل هذا الخبر ليدقق فيثبت ايقاع من الزوج لتصحيب الخيرية في فهم باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخيرية وسلمنا أن ايقاع من باب المقتضى لتصحيب الخيرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما في الثلاث قصد الحكم بكتابة عن انصاف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتجار ايقاعها كذلك لتصحيب الخيرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يديم ولا يتعدد ما قلنا لان المراد أنه لا يديم عموما قبل التخصيص ولا يتعدد بعد ايقاع الثقتان ثم ان ما ذكره عن جار في أنت طالق طلاقا فان التطلق ههنا أيضا من باب المقتضى فينبغي أن لا يديم ولا يتعدد فثأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى انشاء الواحدة) عرفا (فيما هوها) من الاثنين والثلاث (اللفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا بد مني لكن ان دل دليل على هذا الثقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسألة) مفهوم المخالفة عنه قائلة عموم لجميع ما وراء المنطوق (خلاف للفرالي) الامام جمة الاسلام (فقبل) النزاع (لفظي يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه يقول الامام جمة الاسلام فبني العموم عنه (أو ما استغرق في الجملة) سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فائتوا العموم (اذلا خلاف) لاحد من قائل المضمون (في ثبوت نقض الحكم لافي محل النطق عموما) بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه وردها بان كلامه لا ساعده والظاهر من كلامه ان يبنى على عدم كونه لفظا (د) قال (في التعبير بحاز أن يقول) الامام (الغزالي بثبوت النقض) للمسكوت (على العموم وينسبه الى الاصل لا الى المضمون) بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانها لا تنافي في المسكوت على ما كان قبل فنتق الحكم لعدم تقييده فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا (كما بين الحنفية) النافين للمضمون بعينه (أقول) وألا الكلام بعد تسليم المضمون وهذا بالحقيقة استكراه (د) اقول (ثالثا بالنسبة) أي نسبة ثبوت التقييد في المسكوت (عموما الى الاصل لا يصح ادراعا يكون المضمون وجوديا) فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا أيضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات أيضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والادان لا يتوجهان اليه أصلا فله من أن علم أن هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون يرشاش الذنب وترك الضرب في مذهب أهون من ضرب برىء وان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال في الضرب فتح باب التعذيب البريء فان قيل فلا ينبغي المستر إذا تاب فالمصلحة فيه قوله وأن لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا آثروا قلنا هذه المصلحة في عمل الاجتهاد ولا يعده قوله اذوجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسلم المقهور ومعباريته المنقولة في التعزير من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للفهوم وهو ما يتسلط به وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالاضافة الى المسببات والتسلط بالمفهوم ليس عكسا لفظ بل بسكون فاذا قال في حاشية التميز كانه في الزكاة عن المعلوف ليس بلفظ حتى يم أو يخص ويجوز أن يكون حاصلا أن القائل بالمفهوم يظنه عاما ويتسلط به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ان ليس اللفظ هناك دالا على مجاز عوالم هو عكس بالسكون فان المسكون يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتسلط به ثم ليس المقصود أن لكل كلام مفهوما عاما ينسب الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكون تلا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضا وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر (وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التعزير) وانصوص (في الارادة ولا) ملحوظ لتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كالما كقول في لا أكلي عند الخليفة (فلا يشبه وهو مراد) الامام (القرائي) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتعزير فائتبه الجمهور وانكره هذا العصر المقام قدس سره وان تذكر تحقيق ما قد سلف بعينه على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يعمل هذا الترجيح حيث قال في رد هيم) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته والتسلط بالمفهوم ليس عكسا للفظ بل بسكون) فان ظاهره أن المناط في المعاني لا تنصف للعموم لا كونه ملحوظ المتكلم وأضار عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ لتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستملا لفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتعزير وانصوص على سائر الالفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير انصاف ما ينافره بنقضه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم استغرق بقصد من اللفظ ولادلالته هناك لفظ بل قد يفهم بالسكون عن الحكم عليه انتفاء الحكم كاتفهم للوازم العقلية لآل الى ما في التعزير ولا رد عليه شيء (أقول) ليس النزاع مجازيا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة متعريفه (أو تتفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والعموي يوزن أن يتفاوت) في الانضمام (فان قولك في القتل العمد قد دلالة على عسمة في الخط تفاوت دلالاته على عسمة في شبه العمد) فانه في الاول المظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضوي ولاشك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على افراد المسكون متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر الجمهور كأن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على مساواة فان قيل المقصود أن ليس دلالاته عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا بالحقيقة اتكلم بالفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأهله وصحبه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن زيادة الاحرف التبيين (معناه) لا يقتل ذوعهد في عهده (بكافر لانه لم يقدري لا تمتنع قتله مطلقا) لان المعنى حيث يشاء يكون لا يقتل ذوعهد أصلا لا عموم ولا كافر (انه باطل اتفاقا) فلا بد من التقدير (فيقتل) اللفظ (الذي كسر سابقا) في المعلوف عليه (القرينة) أي لقرينة ذكر كسر سابقا (فيكون عاما صيغة) لان المقدّر كالملفوظ وما في بعض شروح التلهاج انه لا يقدري في المعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلا فانه لم يحرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن ذمه أدنى حال من دم المسلم كان الوهم يذهب الى ان يباح الدم فقدمه بقوله ولا ذوعهد في عهده أي لا يقتل ذوعهد ما دام في عهده فان قتله حرام فمع اختلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد من تثمينه فتدبر أيضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لادل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد من تثمينه فتدبر بغير حق من الحقوق ولاشك أن تقدير ما في المعلوف عليه أولى (وهذا معني قول الخليفة) على ما نقله الشافعية (كعام المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون تركه دينهم بالنطق بكلمة الشهادتين والذين يرى التوبة عن الزندقه فهذا الوقت منه حاصله استعمال مصلحة في تخصص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالعموم والى الدعاء بأغراء الظلمة بأموال الناس وحرهم ومغلا دماهم بأثر الفتنة والمصلحة قبله لكف شره فإذ ارون فيه قلنا اذا لم يقتضهم حرمه موجهة لفسادهم فلا يسلط عليهم اذ في تخليد الجلس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها بقيد القول التي قد فيها بما ان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا اتى حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقيد المعطوف به أيضا بالتشريك فثبت الشركة في الحكم (الابدليل) صافي فثبت لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فثبت لا يتقيد وعليه النسخة كافة واعلم أنه صرح الثقات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب شافعيته وبشرائه التحرير أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفرقة ولا تصلح الاستنباط أصلا فانه على هذا القول بأنه لو لم يقدر شي الخ مستدركا ما هو لا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان قيل التشريك في أصل الحكم مسلم ولا نفع في الحكم المقدموع ثم ان مخالفة النسخة كافة وان لم تكن جمعة عند معارضة أقوال المتهندين كما يحيى ولكن نعلم من جمعة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفة رأى النسخة واجمع فالحق عند هذا العبد اذن أن يستنبط من هذه الفرقة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعليق حكم ما قبلها بها الابتعاد مقدر فيقدر التقيد الذي في المعطوف عليه دون القول الآخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف يرتفع به عليه وكذا التشريك فيقدر أو نصف (ثم هو) أي الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالحري يقتضيه بالذي اجماعا وتخصيص المعطوف وجب تخصص المعطوف عليه مما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقض أن عموم التقيد في المعطوف عليه يستلزم تقيد عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيصور عندهم) أي الخفصة (قتل المسلم بالذي يوم آيات القصص) وعدم معارضة هذا الحديث بماها ثم ان الاختصاص الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في القصص فان هذا انذرا لا يصلح للممارسة لانه خير واحد فلا بد من تأويله وامل ما ذكر تزل (ويصير ازام على المنصم المقوم مخالفة) فان مفهومه لا يقتل بكافر حري يقتل بكافر غير حري فتدبر الشافعية (قالوا لا لا كان كذلك) أي لو كان التقيد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقيد المعطوف به (الزم تقيد عموم في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعرا يوم الجمعة) لانه جولة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقيدها (لان العلة وهو ان العطف للتشريك لمطلة أحسن تركة) بين الحديث وبين هذا المثال (فلنا يلزم ظهوره) أي ظهور التقيد بيوم الجمعة (فان الجمع يحرف الجمع) كافي التوبة والجمع (كالمجمع بلفظ الجمع) في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الذين وجب تقيد ضربهم بايوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النسخة فلا يصح قال (ومخالفة العامة في نحو) أي في جانب الصواب (لان المتهندين هم المتقدمون في الأخذ بالمعاني من قوالها) فلا يقدم قول العامة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعههم وقول العامة لا يؤخر عن مثل هذا ومثله الجمع يحرف الجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لا في التقيد فتدبر بل الحق في الجواب منع السلامة ما انما تقول بوجوب التقيد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقيد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتجبت المعطوف الى التقيد بوجوب ما في المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول) الذي في المعطوف عليه (الحري فقط) لانه عندكم مخصوص به (ففسد المعنى) فانه بمنزلة أن لا يقتل زيد بنى بخلاف المسلم (قلنا يخص الثاني أيضا كالمسلم) فلان السلم للضرورة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص بالتساو مقدر) الكافر (الثاني عاما أولا) يقدر عاما (فلا معنى للضرورة) بين تقدر الثاني عاما ومخصوص الاول (قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق الثاني على تقدر فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من غير علاقة بل مجرد صدقه في الواقع (وبكفي ذلك في المطلوب) فانه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير متممة في القياس الاستثنائي (أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (لكان عاما مع خصوص الأول وهذه زومية) كالأول لو جدهم كان

كان الزمان زمان فنته ولم يقدّر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجهه الا باقرار صدره وتحويله
داعيته ليزداد في الفساد والاعراج عند الافلات قلنا هذا الآن وجه القتل وحكمنا لوهم فرعا لا يفت ولا تبدل الولاية
والقتل بتوهم المصلحة لاسبيل اليه فان قيل ولذا تترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بسلطهم على استئصال الاسلام لو لم يقصد
الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا يرد كالعراقين في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاو بان ذلك مغنون ونحن

مقتصر في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا فروا الدليل من أول الامر لو علم الثاني لعلم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول
لم يكن رده هذا القبول والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات هـ وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض
مسمياته) في الإرادة (وقد يقال) التخصيص (قصر اللفظ مطلقا) عاما وغير عام (على بعض مسميه) فيناول تقيد
المطلق (قبيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا لا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات
العام (واجب عنه) بان هنالك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من أول الامر (بل اريد) هنالك (الكل ثم رفع البعض)
أي حكمه (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فاوردان النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص
الثاني فانه كان يخرج التخصيص الثاني داخلين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر افصح من الجميع انه من
المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا وحدا فلا تعدد الارادة) بان يراد أولا جميع ما بقى من التخصيص الاول ثم يراد
بعضه وهو ما بقى من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقى بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)
الارادة (فيراد في استعمال ما بقى بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقى بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال
دون الاول (وحديثه يجوز أن يكون التام في استعمال) وهو الاول (تخصصا في استعمال آخر) ولا فساد فيه (نعم
يشكل على رأي من جوز تأخير التخصيص الثاني) فانه لا قصر حيث ذبح الاستعمال بل بعد ذكر التخصيص الثاني بل لا يشك
على رأي ايضا فان التشكك للعام التخصيص بالتخصيصين وأحدهما متأخر اراد ما بقى من التخصيص الاول والثاني ففهم قصر
بحسب الإرادة وان علم بعدد كل تخصيص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأي به (ولحق أن التام في نسخ مطلقا)
أولا كان أو ثانفا لا يضر الخروج فلا ردش (وأكثر الخفية خصصه بمقتل بمقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن
التماثل بين الشافعية لفتى راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية ولحق أن الأمر ليس كذلك بل التراجع
يرجع معنوي فعندهم تقيد العام به. بل المستقل قصره على بعض أحواله فالمراد من بدء الامر ما بقى عندهم وعندنا لا قصر الا
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وسأله أنه لو كان الشرط قاصرا لتمام لكن المراد من الحال في قوله
أكرم آل جال أن كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم آل جال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة
يلزم أن يكون المراد من الحال في أكرم آل جال العلماء آل جال العلماء ويكون المعنى أكرم آل جال العلماء العلماء وكذا في
الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية
ضاهيا للمعنى له وكذا يكون المراد من الحال في حاشي آل جال أكثرهم إلا كثرهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء
عند أحد أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب فالمعنى في الشرط الحكم بالا كرام لكل بشرط الانصاف به أي الكل
يحكمون بالحكم المعلق إلا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يضر الحكم فيه وهذا لا يلحق إلا أن يرد بقصر الحكم المعلق على
وجود الشرط كما لا يخسر ج الحكم الى التصرف في شيء من الأفراد في نحو أن كان الأتوب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال
نذاهمتا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أو لا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عومه في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء
بل من المحجوع ثبت التمهيز في هذه الأفراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المتباغاية وأما في بدل البعض فالمراد
من العام كل الأفراد لكن لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لا يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب بسببه بقي
الاستثناء عند ذكر أن لا قصر هناك بل العام باق على عومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء
لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك أن قول القاضي هو الحق وأقول الى ما قلنا فقد بان بآب الوجود أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع او على قرية من القطع والتمس القربى من القطع اذا صار كبا وعظم الخطر فيه فصغر الاختصاص
الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توقفتنا عن الساعي في الارض القصد اضرارنا فكيف يتصور بعض اموال المسلمين ودمائهم
للهللا ولا غلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته الجزية بطول عمره قلنا لا يبعد ان يورثي اجتباها بمجده الى قتله اذا
كان كذلك بل هو اولى من التمس قاتله لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكان له التمس

غير المستقل والتقسيد المستقل للكشف والاضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالقتيد بالمقارن فانه ليس
لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت واما المستقل فيبدي معنى معارنا الحكم العام في البعض فيعلم ان المراد
منه البعض من البلد فبقية قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كالا يخفى هذا اما عندى الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد
ذلك أمرا (مسئلة) التقصيص جائز عقلا أى لا يحيل العقل وقوع التقصيص بمقتضى مقتضات الكلام وغيره (واقوع)
في اللغة استقرارا مخالفا للثبوت لا بغيرا بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يلزم أن يتقو به عاقل (وفي شرح
الشرح) انه كذب (أوبداء) واعتزاده هذا (لشمس الانشاء) وثبت المدعى بنسبه ولم يكن شاملا لبا من قبل هذه
الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يختص بالخبر (ودفع) بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الامدنى وغيره كافي
التيسير) فهذه الزيادة متارة فلا تصح (أقول ومن هنا) أى من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (تتمين ضعف ما قبل
ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بان كل انشاء يلزم خبر) فلو وقع التقصيص فيه يلزم الكذب في الخبر
اللازمه (أو أنه لا قائل بالفصل) بين الخبر والانشاء أى يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح
في الانشاء ولا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مناهيا أن الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك
(قلنا صدق) الكلام الذى وقع فيه التقصيص حال كونه (محجازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة
النفي محجازا) (مسئلة) وهو أى التقصيص (جائز العقل) بان يكون التقصيص العقل (خلاف لما قلناه) قبل منهم الامام الشافعى
رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف ظاهرا فاسد الا يلقى بحال عاقل أن يردده وكيف يجوز ان الله تعالى على نفسه اود ان يجر
الزناح بحيث يزول هذا الانشاء فقال (قال السبكي لا نزاع) لأحد (في أن ما يقضى العقل بخبره خارج) السنة ولا يشمله الحكم
(انما هو) أى النزاع (في أن اللفظ هل يشمله) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمله (سواء تخصصيا) فانه حسنة عام لغة قد صدر على
البعض (ومن قال لا) يشمله (كأهو ظاهر كلام الشافعى رحمه الله تعالى لم يسمه) تخصصيا اذ لا قصر فيه حسنة (النال عموم
لغة والتخصيص عقلا) أى بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ لا شيء من الواجب والمتبع مقدر عقلا) فلا يتناوله
وقد كان دخاله لكن في دخول الواجب والمتمم في الشيء مناقضة ولا يرد على المناقضة في المثال (وفي قوله تعالى وتعالى
الناس جلاليت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب يفهم خارجون عن كلام أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون
التخصص بالعقل (قالوا أولا لوصف) التخصص بالعقل (اصحت ارادة العموم لغة) فان التخصص فرع العموم وضعا
والموضوع له جميع الارادة لغة (والعقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصص بالعقل (وأجيب في التعبير عن
الملازمة) وليس اللازم للوضع حصص الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوعه سواء كان مراد ادم لا (أقول انه مكابر فان
اطلاق اللفظ على سميته لغة لجميع قطعها) وان عاقب عنه عاقل خارج ولعله حمل الحصص في الدليل على الصفة الواقعة قطع الملازمة
وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما لا يتبعان والمصنف حمل على الصفة المتقوية وقامع على بطلان التالى والا لولية
في العبدول عن محل يتوجه الارادة على مقدمة منه والجل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب القصر وانما
حمل على الاول لانه كان بعيدا يابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالى العاقل لا يربط بالخال (و) اجيب (في المختصر) بان
التخصص بالمفرد لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه
ما يتبع عقلا بنسبه الى الكل كالتلوقة منه) أى منع الجميع من الارادة فان لربصة ارادة العموم في الجملة فلم يلزم لكلها حصص
كافى حال الافراد من غير استعماله فلا نسلم بطلان اللازم وان اورد مصنفنا في كل تركيب فتوسع (أقول العموم قد لا يكون الا من
التركيب كالتركيب في حيز النقي) فلا يتناوله هذا الجواب ولوقر كلامه بان العموم المفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالجوابات الصارفة لما عرفت من طبيعته وحجته فان قيل كيف يجوز الصبر الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد
 قسمتم ان المسئلة اذا خالفت النص لم تتبع كصاحب صوم شهر بن علي الملوكة اذ ابلغتموا في تنهاير مقتنا وهذا الخالف قوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا فويله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق وأي ذنب لم يترس به كقرفان زعمتم ان التخصيص
 العموم بصور وليس فيها خطر كل في التخصيص العتيق بصورة يحصل بها الاتزان بين الجنائي حتى يخرج عنها الملوكة فاذا غاية
 الامر في مسئلة الترس ان يقطع بان اتصال أهل الاسلام فيما لا يقتل من لم يذنب قصدا ولا يجعله فداء للسلين ويخالف النص
 في قتل النفس التي حرم الله تعالى فلنا هذا زعم المسئلة في محل الاجتهاد ولا يعدل المانع من ذلك ويتأيد بمسئلة الشبهة وأنه
 يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثها ترجيح الأكثر اذ لا خلاف في أن كافرا لو قتل عددا معدودا كعشرة مثلا وترس

في الجمله في تركب ما وان عاقب عنه خصوص التركيب الذي نسبته ما جتمع نسبتته الى الكل لا كديتم (والحق) في الجواب
 (أن لا يمنع من المقتضى) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان معتمدا باعتباره خلاف الواقع فطلان التالي
 ممنوع فان قلت لو جاز لزم ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما يمنع العلة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل يقول
 العاقل الكاذب يريد افعال (بل) العاقل اذا لم يغب الهوى عقده يريد (ما يمنع الواقع) فقط دون ما ينفع العلة (و) قالوا
 (ثانياً) أي التخصيص (بيان) للعالم (فيما تخرج) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بياناً (فلنا ذاته) متقدمة (لأصغره) من كونه
 مختصاً ببياناً (فيما تخرج به) مع تقدم ذاته ولا احتمال (و) قالوا (ثالثاً) لو جاز التخصيص بالعقل (لجاز) النسخه لانه بيان
 مثله (وحكم المثلين واحد) قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل هناك فرق هو (العقل عاجز عن ذلك)
 المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بياناً لها حتى يجوز التسويه قلنا بيان المسئلة للحكم (بخلاف) التخصيص) فانه بيان أن البعض غير
 صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضاً) هو (منقوض) بالاجماع وخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص (بها)
 أما بالاجماع فلكتاب السنن جميعاً وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد وأما الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز
 نسخها (فانقل) فان خبر الواحد لا يخص منه نفسه أيضاً وأما الاجماع والقياس فلما يخصن حقيقة كاسمي وان
 شأ الله تعالى فانتظر (و) قالوا (رابعا) تعارضاً أي العقل والنقل (فالتزج) للعقل (تحكم) أقول ردجتم العقل على
 النقل (في الدليل الأول) فانكم قلتم العقل لا يريد افعال وفيه أنه لا ترجح فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض
 هناك (مع أنه منافق لما اتراع فيه) من أن ما يحكم العقل بخبر خارج (كأمر) فان خبر جبال العقل وفيه أيضاً أنه
 لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناول له لغة عندهم بل الجواب ان الحكم ممنوع بل العقل مقدم فقدر (مسئلة لا يجوز
 تأخير التخصيص) عن العام بحيث يبعد تأخير عرفاً (عند الحنفية خلافاً لشافعية) قال الامام نفا الاسلام هذا مني على
 الخلاف في قطعة العام قلنا كما قطعنا عندنا بالتخصيص بصيرتانيا بالتخصيص مغيرة من القطع الى التلن فهو بيان
 تغيير لا يجوز تأخير وجوب القران بين التخصيص والعام ولما كان عندهم تلنيا بمحتملة التخصيص والتخصيص يفيقه تلنيا كما
 كان بالتخصيص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر
 فانه على تقدير القطعية وان لم يكن غير الوصف القطعية لكنه مغيرة لما يفهم من ظاهر من غير فرق فهو العموم والاحتمال
 الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهراً فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولأن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم
 لما كان تلنيا بمحتملة التخصيص احتمالاً لا يمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا الى المراد ان يتعين المراد
 عندهم بالمحمل فان الحمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً الى ظهور المراد ان يتعين المراد
 في الحمل ببيان من الحمل وهو بان الاستسقاء لمعرفة التخصيص وعنده فيكون التخصيص مغيرة من الاحتمال لانه لما كان قبل
 فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جاز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية ثم اوجبوا العمل من دون اشتراط
 البحث عن التخصيص مع احتمال التخصيص كافي خاص خبر الواحد والمؤول بالأي وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان
 التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم اثمهم فترعوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير التخصيص الثاني اعني تخصيص
 العام بخصوص فانه تلني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على ما حاروا فان العام المخصوص

بجسم فلا يجوز لهم قتل الرقي في النفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطرروا في محصة إلى أكل واحد أو أتناها
 هذا من الكثرة ومن كونه كذا لكن الكلي الذي لا يخصص حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشترت أخته بنساء
 يئله حل له النكاح ولو اشترت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تزوجوا بنسائهم وذراهم قاتلناهم وإن كان التصريح
 عاماً لكن خصصه بغير هذا المصروف فكذلك ههنا التخصيص ممكن وقول القائل هذا أسبق لعدم مجرمهم معصوم بعارضة أن في
 الكف عنه اهلاً ذماً معصومة لا حصراً لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجرفي فإن حفظ أهل الإسلام عن
 اصطلام الكفار أهم من مقصود الشرع من حفظ دمهم بل واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى
 شهادة أصل فإن قيل فتوطين الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما إذا

وإن كان نسبنا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية وأوجب العمل بالمخصص الثاني
 بيان تفسير فلا يجوز التأخير نعم إنما يصح عندما يجعل العام المخصوص بمجلاً كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى
 فتدبر (لأن العام لا يخصص بغير إرادة الكل) لأنه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة فينازله في الموضوع (فالتأخير)
 أي تأخير المخصص (تجهيل) المكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الحق كتملي وحكمه مع اظهار
 أن خلاف المراد مرداه وخواه لا هداية (ونقض الأمدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقاً) مع أنه تجهيل للمكلف عن مدة
 البقاء (ويجب أيضاً) وجبت العمل إلى سماع الناس) فلا تجهيل فإن المكلف يعتقد أنه حكم الله الإمددة أن لا ينسخ ويعمل
 به إلى ورود التأخير ولا تجهيل ولا اغواء أصلاً وأما جهل ورود النسخ فجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
 مراد من الأصل فلو ورد العام بدونه أو أوجب اعتقاد ما ليس حكماً الهيا والعل وهو تجهيل بالجهل المركب والغا والأصل
 فإن قلت يجوز أن يفسر نسخ الحكم القيد بالتأيد فزعم المكلف أن الحكم في بدفقه تجهيل قلت إذا جاز نسخه فاعتقاد
 تأيد هذا الحكم حرام عليه إنما يجب عليه اعتقاده أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ القيد بالتأيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجب (بأن الدوام قطعاً
 ليس بالصحة هناك) فإن الصيغة كثة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وإن اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
 في الجهل ولا استحالة فيه كأن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (يختلف الكل في العام) فانه بدل اللفظ فالصحة مع عدم
 افتراض المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالجهل إنما ناشأ من إزال هذا الكلام فلم يتم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل به أعلم
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي بمخصص المخصص فلا يجوز تأخيرها أيضاً ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ بالله على
 جواز تأخيرها وقال (ولم مراداً المجوزين بها) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التقصي) عن الإجابي لأنه بيان
 المجهل حينئذ والمتأخر فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصص بالمجمل وأنه
 ليس بمخصص حقيقة إلا أنه أطلق عليه مجوزاً لكونه بإثله وفي حكمه ثم إن تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يتخلو عن بعد كما
 لا يخفى على الناظر فيها (أعلم أن الشافعية إنما جواز تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المصنوع وحينئذ
 تقول العام لكونه مشظواً عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فإن الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا مطلوب العمل لأن
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقاً حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضاً أنهم منعوا
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فإلزام احتمال زول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل ولا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما إذا
 كان العام مشظواً عنه فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فإلزام إيجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضاً
 مبني على قطع العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص أنه ليس الاعتقاد مطلوباً والظن والعمل لكون الكلام مبني
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكانت تقول فرق بين العام المخصص عندنا والعام مطلقاً عندهم فأجابنا العمل به قبل البحث عن
 المخصص فهو واجب عقد القلب بعد التصريح به وهذا العقد وجد من إزال العام من غير مقارنة ما هو صانعه فوجد
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فإنه إن وجد الظن فظن ضعيف لا يثبت من الحق شيئاً لا يصدق عقد القلب به فلا تجهيل
 هذا ثم نوجه آخرها أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز أيضاً من دون اظهار القرينة لأن المخصص أيضاً قرينة

واخراج اجرة الفصادين الأدوية وكل ذلك تغير بخسران لتوقع ما هو اكتمنه وهذا ايضا بدسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن هذا انصرف في الاموال والاموال مستلفة بخوزا ابتذالها في الاغراض التي هي اهم منها وانما المحذور سفلد مضموم من غير ذنب سافل فان قيل فبأي طريق بلغ العصابة حد الشرب الى ثمان فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا وكان تغيرها في فقر والى النسبة بعد الشد فقلنا العجيم انه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنصال واطراف الشيايب فقد رد ذلك على سبيل التعديل والتعويض بأربعين قرأ والمصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين يشبهونه وينتبهون علاقة القرابة ايضا والاضاع عطف ومن آمن (او) هو الى الجبل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الأشاع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي نظن ايماننا فانه كان منافقا) مستورا للحال عليه الى ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أو منصور المار يدرى ربه الله تعالى وهذا غير متفق حتى الانبياء (أو نزل ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي وانطلق الاجتهاد بما نزل عليهم عند الحق بشرط عدم القراء عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا الجبل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالامر بالاركل وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فكذلك وقت الامتثال مدة العصر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال عجيء أمر الله من الآية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الان وقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها باسم الله عجب بها ومرساها ان ربنا عفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في عمل يابى اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قالوا سواي الى جبل يعصيني من الماء قال لعاصم اليوم من أمر الله الامن رسم وما يليهم ما الموح فكان من المعقرين وقيل بالارض باقى ما لم يسل وأسماء ألقى ونغض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد القوم القائلين ولدى نوح ربه آية ومن تأمل في هذه القصه علم ان وقت الامتثال بالاركل هو وقت فورا التنور ويجي ما آية الكبرى قبل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لم يزم تأخيرهم المخصص عن وقت الحاجة وهو مجتمع اتفاقا فلا يمتنع ان يسلط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان محضوفا القرينة وأمره عليه السلام ابنه بالركوب اما لم يزم الاعيان لكونه كافرا متافقا وحصل الاصل على ذى النيب بالاجتهاد فقروا لله تعالى ما اراده فلهمنا عاتبه على الخطا وهو تعوز أو المراد بالأهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان نظمه هو عليه السلام مؤثما لنافقه داخل في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول بمحضها بما رآه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كازعم بعض الملاحدين الروافض وغيرهم فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا مثاله بقصد افهوه عمل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسابات الاربابيات المعقرين فافهم وتنب وتبين ان يقال ان ادعاء من ابنه كان كافيته عن طلب الاعيان أى آمن فأركب معنابيه أن يهتدى عند رؤية الآية الكبرى فلما لم يهتد يدرى به بانه من أهلي فطعت في إيمانه ولاته أهل موعود بالصاة ووعده الحق من انقار الكفر ونجاة المؤمنين بحكمه بانه مات كفر فادعاه تفرقه فمات الله تعالى على تعبيرة بالأهل اذ ان الرسل أرفع من ان يقولوا للكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرأ منهم ويعبروهم بالأعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن يابى عنه قوة وتأويل ادى الى نوح أنعمل يؤمن من قومك الامن قد آمن الآن يقال المتبادر من القوم البعداء القريب المحض لان فهو مسكون عنه هذا والله أعلم بحافى كآبه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوة نصالى ان (الذين سبقت لهم من الحسن) أولئك عنابهم بعدون (نزل) محض (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما بعدون من دون الله حسب جهنم ان المسج عبده الصاروى وعز راعبده اليهود والملائكة عبدهم نوالج) نقص اهلهم متراضيا فان قلت روى عنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلك بلغة قومك انما الما لا يعقل لأجل بقوله (وما عرف) انه صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم) قال ما أجهلك بلغة قومك الما لا يعقل فلا أمل له) كناية تامل وقرره هذا الجواب في كلام

فزالوا والتعزيرات مقوضة الى رأى الائمة فكان ثبت بالاجماع أنهم امر بإعادة المصلحة وقيل لهم اعلوا عبادوا بنحو ما هو
بعسد ان صدرت الحجابة للوجبة للعقوبة ومع هذا فزادوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من
منصوصات الشرع فزادوا التعزير منة الغدق لان من سكر هذى ومن هذى افترى وراى الشرع بضم فمئة الشئ مقام نفس
الشئ كما قام التوهم مقام الجسد وأقام الوطء مقام شغل الرحم والووغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مغان هذه المعاني
فليس ما ذكره وخالفه لنقص بالمصلحة أسلا فان قيل فاقولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل العقود زوجها

كباره ما يحتاجان المسح والعزير والملازمة غير داخلين فان المصلحة العقل ولم يتصل بالحديث وهذا انما يصح على رأى من
يخصص ما يفسر العقلاء أو ماعلى ما هو المشهور من أن ما يعم العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لان علمه مطلقا للعبودين كاهل
(عمومه) انما هو في معبود الخاطئين وهم اهل مكة (وهو الأصنام كاذرة السهلى) فان الموصول انما يعم في الموصوفين
بالمصلحة فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا (فاعةراضه تعنت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (سبرج
بجامع) من عدم دخولهم (أو تأيس) لبيان بعدهم عن افضل الاعمال فاقطعت التعنت الانقياد (وليس) التزول (بخصيص
فتدبر) وقالوا ابعان قوله تعالى فان الله شمه والرسول ولذى القربى كان عاملا متاولا لكل ذى قرابة فخصص وأخرج شوعبد
شمس وشونوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد منها القرابة القريبة فهم غير داخلين
في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون
فيه وأخرج شوعبد شمس وشونوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا في هاتم لان شركنا فظلمهم
لمسكاننا الذى وضعه الله تعالى فيهم كجروى الشافعى وأبى داود والتسائى بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا
داخلين فيها فلا أخرج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جوابه مارضى الله عنه ما انما
بنو هاتم وبنو المطلب بشئ واحد هكذا اوشك بين أصابعه كجروى وقالوا انما سبى بنى اسرائيل فثبت بعد زمان وهذا انما
يتم لو كان النزاع عامتنا لا التقيد المطلق أيضا وان البقرة مطلقه غير عامه قلنا كان الأمر ألا بدع بقره مطلقه ثم نعت
فثبت كاصح عن ابن عباس وسجي ان شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة) التخصيص الى كم) أفراد ادى انتهى التخصيص
ما هو (فألا كثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الأكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة
في الأكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الأكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة وقيل) ينتهى (الى اثنين وقيل) ينتهى (الى واحد وهو
مختار الخفية) وما قال الامام غير الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلاثة لا اقل الجمع فالمراد منه على ما قال
الشيخ ان الهمام الجمع المتكسر على سجي بتحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا ولا يجوز) كرم الناس الاجتهال وان كان العام واحدا
اتفاقا) وسجي أن هذا يختلف فيه (وكذا سائر التخصيصات المقارنة) لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا
الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الغناه بل افتراق غير المستقل ليس بتخصيصا ونفسر اعندا
كاهم فلا يقياس علمه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا يتبع كثيرا سباعندا (تخصير بان المجاب) الانتهاء (في الصفة
والشرط الى اثنين فقط) حيث قال الله بالاستثناء أو البديل يجوز الى الواحد وبالتص لكالصفة يجوز الى اثنين وبالتفصيل في المحصور
القليل يجوز الى اثنين في غير المحصور الى جمع يقرب من مئول (تحكم) فان التقيد بالغير المستقل كالمساواة وأيضا يجوز
لتخصيص الموصوف بصفة في فرد واحد كابدل عليه الاستبراء الغير المكذب والانتكار كارة قافهم (و) (لنا) قوله تعالى
(الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم أهى لقتالكم) (وللرأى) بالناس الأول (نعين من مسعود اتفاق المفسرين)
فأريد بالعام الواحد فهو انتهى التخصيص (والجواب) كفى شرح التخصيص وغيره (بان الناس للمهود فلا عموم) فلا تخصيص
فلا يثبت الذى (مدفوع بان التخصيص كالمعهد فان الشرط المقارنة في التخصيص) فالعام المخصوص من أربيه بعض ما يتناول
بدلالة امر مقارن كذلك للمهود أريد بعض ما يتناول الصيغة بدلالة الام المقارن ورتبته لاشك ان المعهود غير عام حقيقة
فلا يمكن ان يدعى أن ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فليبقى القياس التخصيص على ارادة البعض في المعهود
وهو قياس في الامة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون ذكرا سابقا ولا ذكره سابقا

إذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين ونصرت بالعزوبة أشبه نكاحها للعصاة لم ولم وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الآخر وقع البأس عن النيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومجرم على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا تباعدت عن عشرين وعقوت عذتها ولم بقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأنثى أو تكتفى بربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المستثنان الأولان مختلف فيهما في محل الاحتداد فقد قال عمر تنكح زوجة المقود بعد أربع سنين من انقطاع الطهر

ولاهو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكرا فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما لم يكن في كون المراد نكاحا نظرا ودعوى الاتفاق متنوعة غير مسموعة كيف وقد روي ابن إسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسار لجرأة الأسد وقد أجمع أبو إسحاق بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا لرجعنا قبل أن نستأصلهم لتكرن على بقتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أصحابه يعلمهم فبقي ذلك أبو إسحاق وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو إسحاق بلغوا محمد أن أئذ جئنا بالرجعة إلى أصحابه لتستأصلهم فلما امر الركب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمحمد ما أئذ أخبر والذي قال أبو إسحاق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه حسينا الله ونعم الوكيل فأئذ قال الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول لا يأت وتجاهلوا الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما صابهم القرع للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم الذين لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله روي عن ابن عباس أيضا فيها قال للبل الأتم أن علاقة المحاز متحفة بين الواحد وكل وسامع الجزيات غير مشروط في جهة التجوز فغير استعمال العام في الواحد كل استعماله في المراتب الأخر للدرجة فيه ولم يوجد من اللفظ منع من ادعى فعله البيان فتسدر الأكثرون (قالوا وقال قتل كل من في المذبذبة) الحال أنه (قد قيل ثلاثة ثلاثة غلغا) وليس إلا أن كركلة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) القوم غير مسلم إلا إذا لم يذ كر المخصص وحشد لا يجوز التخصيص أسلا لا في الثلاثة ولا في الأكثر (وإذا ذكر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا للملازمة) وهو عده لا غما فان قلت كيف لا بعد لا غما وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما المخطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وأما الكلام في أوجه لفة ثم انحطاطا أنما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لتكنه وحشد يخطو الكلام أيضا إذا بقي أكثر عدلوا التعبير عن النكتة وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وبما ذكرنا دفع ما يقال أن القوم ومن المسئلة أن يحمل في الكلام الإلهي والحدس النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجب الانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حل الكلامين وهما أفصح كل كلام عدها من كلام البشر عليه وإذ لم يجز الجب الانحطاط فنقدزم أن لا يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فنقدزم أن لا يتجزأ من الثلاثة أو الاثنين (قالوا) قصر العام على بعض المسمى وهو أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند الجبر إلى الثلاثة (أو اثنين) عند الجبر إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلوب فإن العام ربما كان غير الجمع (قالوا) ولعلهم جاوروا التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فان الشيخ أبانكر في القول قد روي بين صيغ العموم جمعاً كان أو مفرداً نعم فمقصود صدر الشريعة واتخذ هذا مذهباً وقلنا أنه مذهب الجبر الهام الامام غير الاسلام كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيها هو فرد يصيغه وأولمق بالفرد أما الفرد يصيغه فكل الرجل وما أشبه ذلك وإن اخصوص نصح أن أن بقى الواحد وأما الفرد جمعاً فكل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبد أنه يصح لخصوص حتى بقى الواحد وأما ما كان جمعا يصيغه ومعنى مثل قول الرجل أن اشتريت عبداً أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل لخصوص إلى الثلاثة انتهى وصدر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والرد بالفرد بالبلاغة الأولى والفرد على الثاني وأما الجمع بالعمى والبلاغة فخصص بالجمع المتكرر فتنهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ أن الهام أيضاً التوجيه وأما تسمية المطلق بالجمع المتكرر في الثلاثة فخصصها فاعلم بالأنه يسي الجمع المتكررا ما فاطا على البعض يكون تخصيصاً

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد ينصر إلى قيام الساعة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش بها إلا ثلث حكمته بموته
غير مبينة فهو بعد ذلك لا نداس الأخبار أسباب الموت لأسباب في حق الحامل الذي ذكرنا في القدر وإن فسخنا الفسخ إنما
ثبت بنص أو قس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من غسل وجب وعنة فإذا كانت العفة
دائمة ففاته الامتناع من الولاء وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة فإن قيل يجب الفسخ دفع الضرر عنها ورعايتها جانبها
فيما رخصه أن رعايتها جانبها أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم وجهه إلى غير في غيبته وله له محبوس أو مرض

ثم إن مراده عن تنصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر يجوز
إطلاق الجمع على الاثنين بخلاف هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المنصوص ولو إلى الواحد حقيقة كما هو
مختار الإمام شمس الأئمة والأدب حقيقته فانت المقابلة بين أنها تنصيصه وتنصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم برأيه
الكرام (قلنا) لا نسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة أو اثنين بل (عموم) باعتبار آحاد الأجناس (فالجمع العام والمفرد
العام بيان فتدبر) (مسئلة) العام بعد التنصيص ليس بحقيقة مطلقا معلوما كان المنصوص أو مجهولا (عند أي نور)
من كبار أصحاب الإمام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لأن الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا ينبغي شوب من
العام بحجة الأقلية كما لا يخفى (وربما) أن خص المنصوص وهو الواحد (مقطوع والاكثار) إخراج البعض (نصفا)
واطلاق العام بالكلية (لأنه) له وإذا كان أخص المنصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجة بالكلية (إن)
قبل الواحد الغير المعين (مجل) فلا يكون حجة (قلنا) إجماله (منع فانه) واحد (أي واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشي فإن الحكم في العام المنصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وغيره معلوم الجواب يكون مجالا
قطعا لأن الحكم فيه على بعض ما وإن الباقي بعض ما فتدبر (أقول) ربما على الجمهور في المنصوص (الهم) فانه لا ينبغي
عندهم حجة مع أن أخص المنصوص متيقن (فتدبر) فإن قلت فرق بين مذهبهم ومذهبهم فأنهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالراد في حق لكل حجة في حق الاعتقاد بحجة أخص المنصوص وأما مذهبهم فهو أن ليس بحجة أصلا فردد على
أن أخص المنصوص مقطوع فصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الأجل قلت من أن علم أن مذهب إبطال
الحجة علمنا حقيقة المراد وعلى الذي يظهر من دليله الذي ذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا هو
وجوب الاعتقاد بمنع وجوب الحمل وكيف يحترق مسلم على التوقف في اعتقاد حجة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المنصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه أنه أخص المنصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة أن خص بمنقل)
غير مستقل وليس حجة أن خص بمنقل وهو مختار الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي والإمام عيسى بن ماني في رواية وأبو عبد الله
الحراني وعندهم ليس المنصوص الاستقلال وإذا لم يفصل في كتبنا لمصنفنا احتاج إلى التفصيل بالتصنيف وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم أعلم أنهم إنما يقولون بطلان الحجة إذا كان المستقل كاللا غير من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المنصوص (بهم) ليس حجة خلافا لغير الإسلام (الإمام شمس الأئمة والفاضل الإمام أبي زيد
وأكرهتم يرى ما شأنا) (في) المنصوص (للمستقل) بل لا يخص عندهم إلا هو فانه عندهم حجة ثلثة (وقيل) إذا كان
المنصوص مستقلا بمها (يسقط الهمم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المنصوص
(بهم) حجة (طسنة) لا عند كثر الحجة إذا كان غير مستقل بل ليس هو مختصا عندهم (قوله) أي المنصوص بعين
غير مستقل (الآن) بعد التنصيص (كما كان) قبل التنصيص حجة قطعية (لأنه) تدلل العصابة بالمنصوص من العام
(بهم) كما استدلوا بقوله تعالى وسلككم الله الآية مع كونه مختصا بالقاتل والبدو الكافر إذا كان المورث مسلما والعكس
وبقوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم مع كونه مختصا بالاخت الزانية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مختصا
بالمستأنين وغيرهم من العوالم المختصة والإمام غير الإسلام استدلى به على كون العام المنصوص ولو بالهمم حجة وهو إنما
يتم لو ثبت الاستدلال مع جهة المنصوص وما قالوا أنهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مختصا بالجمهور
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبق لنا باب من أبواب

معذور اضطراره فقد تقابل الضرر وان مامن ساعة الاقდوم الزوج فيها يمكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك
اختلف قول الشافعي في مسئلة الولين ولو قيل بالفسخ من حيث تعدد امضاء العقد فليس ذلك حكما يجبر مصلحته لا يعترض بأصل
معين بل يشهد له الاصول المعينة أما تباعد الحصة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي وبمبلغه خلاف عن العلماء وقد
أوجب الله تعالى الترتيب بالأقراء الأعلى إلا الذي يشن من الحيز وليس هذا من الآساف ومن لحظة الاو يتوقع فيها هجوم
الحيز وهي شبهة قتل هذا القدر التادير لا سلطانا على تخصيص النص فانما الشرع يلتفت الى التوارد في أكثر الاحوال وكان

الرافة اتقوا الربا اربية فانما يصح لو كان الربا يجهول عند المستدلين ومعنى كلام امر المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه
أنه مأمور لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاله يجهول وكشف القضاء أثره كيف قال فانقوا الربا والريسة
ولو كان الربا غير معلوم الامر بالانقضاء عنه وعافيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول الباقي) بعد التخصيص (بلامانع)
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجعا في التبادر والاختلاف المخصوص بالمهم فله يبقى بجمل (و) لنا
(عصيان من قبله) أي كرم في تيم ولا تكرم فلا نفاه بكرم) واحد من بني تيم فلو لم يكن حجة الحاكم بالعصيان (واستدل)
على اجماعه (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقف (الربا الدور) على تقدير
توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط والاثبات واذا لم تتوقف دلالة كل
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقي الدلالة في حجة (وأجيب بان دور المصلحة) وهو
عدا عن التزام بين الشئيين (لا تتم) وحينئذ فلا يوجد ان المعاني وان أمكن تعقل أحد ههنا بدون الآخر كما هو في علة
واحدة) وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
يترا المطالب ولو ثبت في ابطال التزام بين الدلالات به ففهم بعد التخصيص ويتبادرون البعض فلا تلازم عا دالى
الاستدلال بالتبادر واستدلوا باطل التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى (وأما التنبه فلانه) أي التخصيص (يتضمن حكما
شرعيا والاصل فيه التعليل) فيستعمل أن يكون. محال به لا تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأمكن) أي احتل
(قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال) ثلثي (عن دليل فليس) العام (اذن كما كان) بل يمكن قبل احتمال التخصيص
ناشعا من دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقرب) فله لا يدل على أن كل عام مخصوص بكونه ناسيا (فان العام المخصوص
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعليل اذ التعليل انما يكون في الانشآت (كلمة التوحيد) فان
عالمه المخصوص بالاستثناء (وهي قطعة فتدبر) ولا يصح الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع فله لا ينبغي المناقشة
في المثال والاشكال انما هو بكل خرافة غير صالح لأن يطل فالحق في الجواب التخصيص بالغابات الواقعة في الأحكام الشرعية
ولا بعده في الاستدلال فربما علة فتدبر ثم في التمثل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار التنبه في الكل من العوام
المخصوصة سواء كان مخصصا مستقلا أم لا على خلاف رأى الخفصة فانهم انما يقولون بالنسبة في المخصوص بالكلام المستقل
فقط وهذا موضع تفصيل ينهل على وجهه فرق الخفصة على ما أعطى هذا العدد به رجعة فاسع ما ينال علم من مواهب
الرجح من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية بدل البعض لا تفيد حكما شرعيا بخلاف الحكم العام فلا وجه
للتعليل الموجب لتوقع الاحتمال في العام وأما الاستثناء في العام فمستعمل في العموم وقد باجراح البعض ففهم معنى
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للركان فيحكم بحكم المصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكملة لما سبق بعد
الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخرج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى يتصف بحكم يخالف
للمصدر فليس حكم المصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وسكن المستثنى
أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توقف في الباقي فان فاعطى الطامع وبهذا الوجه أيضا
ظهر أن عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فله ليس العام مقيدا
بل هو مذهب الحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا وهو لما عارضه قربة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فائدة العام
الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم فبعد الحكم على ما لا يتناوله المخصص بعدا فادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يبعد

لا بعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجب العدم تعليل الطلاق على يقين البراءة غلب التعدد فان قيل فقد ملتزم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليقل هذا بالأصول الصحيحة لصحة أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الأصول الموهومة اذ من نكح أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا ردنا المسئلة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقاصد الشرع من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم مقاصد الشرع فهي

للعام شأوا لتعالمس مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فوجب قباحتى تقر او يخرج بعضا آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا أو واجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم في هذا سندفع ما قيل اننا لاندم صحة تعليل المخصص بعلة متفرجة عن العام بعضا آخر وكفى بصعوب شرط التعليل أن لا يوجد نص يخالف النفس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفيد حكما قيل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يدفع أيضا له لافرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فصحة تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على ما يصدق هذا المقصد وبفهم الحكم في المستثنى منه فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضا ولا حلق سقوط التقض عما اذا كان الكلام للفيد لحكم بخالف الحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل البيوع وحرم المسير فانه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فوجب القلبية وذلك لان حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لا يطله القاطع وتبين لك أيضا سقوط ما يتوهم ورويه أن المخصص كما أنه يصح التعليل كذلك العام فلزم نظرية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت أولا وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وان كان أيضا سقوط ما قيل ان هذه حكم جواز تخصيص العام المخصوص بالكتاب بالقياس خبر الواحد ولا يجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساو بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعفه فهو ما واصل الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن ما زعم من دليلكم وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيرا اياه كافي هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ واقد أطننا في الكلام الى التركيز في كثير من الأذهان من عدم شفاء ما وورد الخلفه من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار اليهم بالبيان يقول انها مقدمة شعربة لا قضايا برهانية بل حسيه وشأنا فربما ومن ههنا نقط استدلال الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كى في لأن التعليل ليس مقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض لآخر وجهه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فقدر (قال) الامام (نفر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لآخر اوجه البعض) أى لآخر المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر وبفادته الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبهه بالناسخ لاستقلاله أى ليكون هذا المخصص كلاما مستقلا (فاذا كان) المخصص (مجهولا يبطل ذلك) المخصص (شبهه بالناسخ لطلان الناسخ المجهول) فكذلك ما يشبهه (وبطل العام) بجهالته (شبهه الاستثناء لتعدى جهالة اليه) أى بصير العام بمجهول لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذلك ما يشبهه المخصص (واذا كان) المخصص (معلوما شبهه بالناسخ يبطل العام لجهة تعليله) أى تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لانه كما يصح تعليل الناسخ بصحة تعليله واذا صحت التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كى يخرج به (فجهل المخرج) فجهل الباقي (وشبهه الاستثناء بيق قطعته) كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعة واذا اقتضى أحد النسخين بطلان الكلية في صورتى الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسي قساما بل مصلحة مرسلة إذا القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا يحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتعاريف الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها محجة وحيد ذكرنا خلافا لذلك عند تعارض مصلحتين ومقودين وعند ذلك يجب ترجيح الأولى ولذلك

الطنية للشبهن) المورثين الشك فيظهر في حق العار دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه التامع ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والعبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والتامع زافع بعد ثبوت الحكم وهما من بدء الأخر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبمفهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شرعية لا علة وتحقق كلام هذا الخبر لا أمام البارع في الفن أن المخصص كونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس إلا لأنه مقيد بحكم مخالف الحكم العام في بعض الأفراد في فهمه أنه المراد بالعام سوى ما يتناول هذه افتحصه لأجل المعارضة كما أن التامع رفع الحكم لأجل المعارضة وهذه معنوية وليس كالاستثناء فانه قد استثنى منه ووضع لفائدة الحكم على هذا المقيد وبفهم من الحكم على غيره الذي هو الخارج ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيد في المجهول شبه التامع يقتضي أن يبطل المخصص لأن المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل التامع المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الطنية فان قلت كيف لا تصلح المعارضة فيقال أقبل الشركن ولا تفصل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح التسمية أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم العكس كما ذكرنا فظهر أن هذه مقدمات علمية لا شرعية أصلا ثم إن القول بان صحة التعليل تبطل العام لعله تنزي على تسليم ما في عليه الاحكام الكثرى والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول بطلان العام لجهة القياس الخرج الموجبة للجهل في الباقي لا يثني على رأيه فانه رضى الله عنه لا يبطل العام لجهة المخصص وأجاب بأنه بناء على المتبع بالعمل بالعام قبل الصبح عن المخصص ولما كان احتمال قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا الإيراد لا يرد فانه رده أنه لم يقل بان العام يبطل ههنا بل إنما قال ان هذه الجهة لا تقتضي بطلان العام وهو رضى الله عنه لم ينفسه بل يقول ان مقتضى الجهة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما عاخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضى فان التوقف في العام إلى الصبح عن المخصص لم يقل به منا أحد كما يلوح من الأسرار وإن شئت أن تقرر الكلام نحو أنخصر قل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا للعلم لكن يورث احتمال الخصوص فربن قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أي نور (قالوا بطل اليوم) بعد التخصيص (وما تحته) إلى الواحد (بجارات) محتملة وليس شيء منها أولى بالإرادة (فكان محملا لها) وهو ليس حجة (فقلنا ذلك) أي الاجال (إذا كانت المجازات متساوية ههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لأنه أقرب) إلى الحقيقة وينبذ الدهن إليه * (مسئلة) العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الإمام) شمس الأئمة (الرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصاد عليه) إلا أنه عند هذا الصدر مخصوص بما إذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا يخصص إلا به (و) روى عن الشيخ الإمام أبي بكر (المصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (أن يقي غير مختصر) روى عنه كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه (أجدر) فافهم أعرف عذهب مشايخهم لاسمائه العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي مجازا (وقال) أبو الحسن المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة ان خص بغير مستقل) وان خص بمشقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرر بشرط أوصفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وإنما وقع الخلاف فيما يخص بمشقل ولفظ

قطعنا يكون الا كراهية الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحنفي من سفل الدم انشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الا كراهه فاذامننا اختلاف في مسألة الترس ترجيح اذا شرع مارجح الكثير على القليل في مسألة السنة ورجح الكل على الجزء في قطع الدماء كلها وهل يرجح الكل على الجبر في مسألة الترس في جملة خلاف وذلك يمكن اتمام هذا المصالح في صفة البرهان ان تقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع فان قيل لا نذكر ان مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لاننا لم نذكر ان هذا مخالف فلتناقهر الكفار

المن ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) وخصوص بغيرها محجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما اشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو وصفة) وان خص بغيرها محجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بالقطر) ومحجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية ذهاب لتأنيده حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رآه بان له صفة (فلا كان الباقي أيضا - تنفع) بعد التخصيص (الزمن الاشارة) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خالف) للاجتماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما هو مفعول المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بغير الزمان الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفرادها فكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يحدى فان الكلام هنا في الاطلاق على البعض بمقصوده ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع القدر المشترك فانهم وعدا الجليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصور على البعض ومستعلا به بل مستعمل فموضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا يحجزا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليل لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبار تقدير الجنس بالغاية ثم اعتبر عموما في أفراد هذا القبلة على كالاتقدير بن لا قصر ولا استعمال في بعض مواضع أو أصلا وفي الا العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقدم بان خارج البعض وفي الصفة انما العموم الواضح لما يعطى له الجنس المقدم بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر منه وما (واعترض أولا) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص (بما في خروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا محجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعقل الكل (ففي كل محجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا ضرر بالمجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بان يكون مستعملا فيه (فلا شك ان استعمل في العام المخصوص (على البعض والمعتبر استعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل البعض بالمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لخواص ضرورة ان الحكم على البعض يتم البعض) أي يتم ارادة البعض المتعلق بالحكم و ارادة البعض الآخر معه لخواص فهم وقد أجيب عنهما بان المراد النسبة الشاق والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج المخصص ثم ذكر على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها بد كرتي ويكون مناط الحكم تنبي آخر يكتب به اليه مثل طول التعبير كذا كذا هذا المذكور العام المقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بفهوم آخر ولا تفوقه ومنه مثل أنت وأن أخذت مثل طر بقان التعبير الاول أقصر والثاني أطول فادفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندرأحه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يبره عن الباقي وهو دلالة المراتب بالوضع التوحي كما قلنا وأبطلنا الكناية كالمقتضى وأما المستعمل فلا يصح ذلك فانه ليس من نطاق العام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولغير المعارضة يصير طريق يتعلى أن الحكم في العام على البعض الغير المتناوله هنا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والازمان القدر قطعاً وأيضا ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى يكون ما يستقل عنه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (تأنيابا ان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس موضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هذا استعمال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر عن الملة الذي يذنب مقصود وفي هذا استعمال المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا يمين الترجيع والجزئي محقق بالاضافة الى الكلوي وهذا جزئي بالاضافة فلا يعارض بالكلوي فان قيل مسلم ان هذا جزئي ولكن لا يسلّم ان الجزئي محقق بالاضافة الى الكلوي فاحتقار الشرع له يعرض بنص او قياس على منصوص قلنا فغير ذلك لا ينص واحده معين بل يتقارب احكام واقتران دلالاته بين معاشك في ان حفظ خطه الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشتد) فان فيه ارادة المعنى الاخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفعه لا نكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته) بخصوصه بقسمة التخصيص) فاز الكلام في الموضوع من العام (وهذا معنى ثان لا يبعد من استعمال ثان) فان كان به الوضع فالاشتراك والافراز وان قرر بأن في التخصيص استعمال في الكل والحكم على البعض كقوله الاعتراض الاول ففيم ادعرت من انه يتبقى غير المشتد دون المشتد وان قرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آياته غاية ما في الباب ان مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق بالحكم كذلك بعد التخصيص ايضا الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض آخر بالتخصيص وهذا لا يفي الاستعمال الاول في الباقي واذا تعدد الاستعمال الوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدلالات التخصيفية فان فهم الجزئية هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا اريد الجزئية بخصوصه صار متعلقا بالذات ومناط الحكم كذلك فاختل الاستعمال ولذا ان تعجب عنه بما في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنه ما يكون مناط الحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل واما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادته الباقي منه اقصا ليدفع الحكم عليه ويبقى الاخر مسكوتا او مشتتة الحكم الخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الاول فان كان موضع آخر فاشتراك لازم والا فالجواب انه (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الدعوى (الشيخ ان الصيغة للكل) فانه موضوعه (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهو مستعمل فيها وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تحوز (اقول) هذا من دفع (فان العام واللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهودين عاما) واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه البعض لم يكن غير موضوعه لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع الاستغراق لجميع افراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق بخلاف حال وان مقدر اجمع افراد المقيد بخلاف علماء البلد والعام المقرون مع التخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد بخلاف الرجال العلماء او الرجال الاعلاء لا يتم الا في غير المشتد وهذا الضرر الامام لا يراه شخصا وكلامه انما هو في العام الموضوع بالمشتد قدر (المناظرة ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولا تناول) الباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (ولقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسان تناول له باق كما كان قبل بل (كان) تناول قبل له (مع غيره) فانه كان لكل (والآن) تناول له (وحده) فقبل هذا) أي كون تناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناول) وانما يغير تناوله لغيره (قلنا) لانسان انه لا يغير صفة تناول (بل) نقول هو (مغير لان ذلك تناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي تناول الشيء بعد التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كذلك لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان يتناول له والآن انما تناول ولم تتغير صفة تناول فافهم وندكر ما سلطنا فانه يفعل كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة وهو دليل (المجاز) ويحتمل ان يحجز ما عارضه (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كل من مفهوم ما قبل ايضا (انما يحتاج اليها بعد ارادة الخارج) قالوا في متبادر وهو دليل الحقيقة (ودفعه بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل)

في ساعة أو نهار وسبب عود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما يجتأكل مال الغير إلا أكره لعلمنا أن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الله المدعى بذلك بأدلة كثيرة فإن قيل فهل وافهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسئلة السفة تدعى الأكره وفي الخمصة قلنا فهم ذلك إذا جعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لسلبين أكل ماله في الخمصة فنع الإجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في فعلهم إعماله القطع وما ينظر قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة إذا إجماع في الأكره وفي الخمصة منع منه فبهذه

وهذا أي إرادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الأحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر إلى غير ذلك من الأفراد لأنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الأحاد (إذا بطل إرادة البعض لم يضر الباقي مجازاً) فكذلك العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الأحاد (من كل وجه) بل في إفادة المعنى فقط وكيف في التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبسطان إرادة أو موضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الألفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد وهذا لا يبطل إرادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول) قلنا (أيضاً لا تقرب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الإقتصار) وقد كان داخل في المدعى (بل يشافيه كما لا يخفى) لأن في تكرير الأحاد لا يبطل إرادة البعض بل يصر الباقي مجازاً أصلاً فكذلك ههنا ولعلنا نقول به أن العام كتكرير الأحاد لأنه إذا سقط البعض فقد سجد الإقتصار في المعنى فالباقى حينئذ حاشية أنه بعض الأحاد المستكررة وهم ذات الحقيقة حقيقة وحشية كونه مقتصرين بعض آخر وبهذه الحقيقة مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الإقتصار كونه مستعمل فيه حتى يكلف بعبارة كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحقيقة الأولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أفعال الأيلام المجاز لأنه غير موضوع له ولزم ما قال الشيخ إن اللفظ بالإنسان ذهبه بخلاف الإجماع على أن اللفظ واحد بالتسمية إلى وضع واحد معني واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً فافهم وقال (أبو الحسين) لو كان الأخر خارجاً لا يستقل (وجب تجزؤاً) في العام (لزم كون المسلم للمعهود مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قسدي في العام وهو مقيد به كان التعيين قديماً مستفاد من الإلام فلو أوجب التقيد التجزؤ فيه لأوجب في المعهود وقدم من الكلام ما يكتفي باعتماد هذا المرام وما يجب به من منع الملازمة بأن هذا العام أعماص مجازاً لكونه استعمال في غير موضع له وهو البعض بخلاف المعهود فإن الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من الإلام فساطق فله قد ظفر ذلك فمما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه لأنه قد بقى غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقيدى يصدق على بعض الأفراد غير هذا البعض فلو كان فيه تجزؤ لكان من جهة التقيد وهو موجود في المعهود بعده فإن مدخول الإلام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من الإلام فيستفاد معنى مركب تقيدى يصدق على فرد من أفراده معنته فتدبر (والجواب) عنه (كأنه المختصر بأن المجموع) المركب من الاسم والإلام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأ به كراى زيد لأن الكامتين من شدة امتزاج صارتا كلمة واحدة (متدفع لانه بعد العلم بهما كلمتان) موضوع كل منهما للمعنى (بجواز اعتبار) مثلاً ولا واقعته (مع أنه قال الخصم) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصص ليس حقيقة والمجاز والمجموع من العام والامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم إن هذا القول لا يبعد بحض وعل مراده أن العام في صورة التخصص ليس حقيقة في الباقي ولا بمجاز فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وإنما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع الباقي بالوضع التوى الذى لأركان فتدبر (وما قيل) في الجواب (إن لعرف بالمعهود وضعين الجنس قبل دخول الإلام) حالة التكرير (وللمعهود بعد) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لأن وضعه ليس إلا للكل (فلا يخفى ما فيه) لأنه ليس الاسم موضوعاً للجنس والالزم الاشتراك بل الاسم موضوع الجنس والإلام للمعهود فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الإنسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولاناسله أن العام موضوع لكل لكنه مستعمل فيه والأخر خارج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد النزول يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن الفرق بين المعرفة والتكرير لا بالإشارة إلى المعالومية) في الأولى (وعدها) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً بل من استعمل فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الأصول
 (القطب الثالث في كيفية اعتبار الأحكام من قرأت الأصول) ويشتمل هذا القطب على مصدر ومقدمة وثلاثة فنون
 (مصدر القطب الثالث) أعلم أن هذا القطب هو عدة على الأصول لأن ميدان معنى المجتهد في اقتباس الأحكام من أصولها
 واجتماعها من أغصانها إذ نفس الاستصحاب لا يرتبط باختبار المجتهدين ووقعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للعنفس من حيث هو والانتشار انما يجري من التنوين وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط
 منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معه وهذا فاللام ليس الالتفات إلى الجنس ثم قد يقصد الإشارة لمقصود المقام إلى
 حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته منتهية وقد يقصد إلى جمع الأفراد وقد لا يقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه
 المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا مفهوم المعرفة يعرف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأ منه المقام بمقتضى وجهين
 أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرفة ويعمل بتحقيقه في كل الأفراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعاً وإن
 ارتضى به آخر علماء العربية فإنه قد توارى استدلال النجاة بضرورة أن الله علمهم ومن بعدهم من المهر بتفصيل اللفظ على عموم
 الأحكام ولم يتطرق إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما يحكموا بالانضمام للعموم بنفس اللفظ فقط
 الثاني أن يكون المرفوع بلام الجنس مستعلاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد مدغم العموم في صورة عدم
 القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي توارى هو جعلهم المرفوع على العموم من دون حاجة إلى قرينة استدلاله
 وضربهم إلى الجنس انما كان لاصرافهم من العموم (لكن عذرون من الصيغ الموضوعية) والعادون هم أهل الأصول قاطبة
 من الخنفة والسابعة والمالكية والحنابلة بل الظاهر أيضاً وهذا أيضاً يدل دالة واضحة على بطلان رأى أهل العربية
 فانهم أشدهم هارة من أهل العربية فالقول بالخالف لاجتماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قبل في تأويل الاجماع بقوله (الآن)
 يقال صار المرفوع باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً
 بعيد لأن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جازى جعل التبادر على كونه معنى عرفياً وقع في الباب انسداد العلم بالوضع
 قال المنصف في الحاشية أقول يمكن أن يقال أن المتعارف في الوضع العام للوضع الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات
 حقيقة لفهم الكل الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كلمات تحتها جزئيات وإذا عرفت ذلك فليزان أن يكون لام
 التعريف من هذا القليل فانهم أشارت إلى معلومية المساهمة تنوع إلى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني
 وضعية لها وعلى هذا فعمد دخولها كعموم مدخل كل والتكررة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفاً لكنه وفق عذبه
 أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل به مع
 استغراق الآحاد والمعهودة وهذا يخالف لما رواه أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من
 الموضوع وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد بالتنوع أن الجمل عليها فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمها
 بالقرينة وإذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإدخال احتمال واحد منهم ما قلنا في الاسم في حالة التكرار للعنفس
 أو الفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هنالك مفهوم لجميع الأفراد استغراقاً وتوارى استدلال السلب في المصطلح لكلام
 أهل العربية يستحق أن يقال في حقه • وإن يصلح العطار ما أفيد الدهر • هذا والعلم الخ في عند علم القويوب (و) قال
 (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كاشه) الظاهر كاشه أي يخصص مستقل فليجعل الموضوع بها
 حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصصها يستلزم لفظة بل من خارج)
 والمخصص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد شتم) جميع أفراد الأعمام فلا يكون التوصيف نفسه
 تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كالمثل هو (بل) التخصيص بها (اللفظة)
 لأن التوصيف تنقيح وهو ضد الإطلاق ومن الذين أن تناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فإن قلت يجوز أن
 يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للصيغ قال (ولها يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها أو تأصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد وكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السبعة وجميعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذ منه يسع الكتاب أيضا به يعرف الأجماع والصادقة من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير وزنى أن تؤخر الكلام في الفعل والسكوت لأن الكلام فيهما أو جزء واللفظ المألوف يدل على الحكم بصيغته ومنطوقه أو بفعله ومفهومه أو بعينه ومنطوقه وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون للنظوم والمفهوم والعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فإنه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه محصيا فالخصص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الخصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فتبكي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما ياتي كدبر من اثنين كذا نقل الخنفة والشافعية نقلا عنه أن العام لا يشمل غير المحصورين فالذاتي غير محصور يكون حقيقة وعلم هذا الكلام من قول هذه الأم لا يسأل في اللفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فان الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فالردقة هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل (ثم المخصص وحده) ان كان غير مستقل (ومتفضل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء للتصل وللتقطع بالخصص فيه) انما لا يخرج فيه وجه (اعلم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء للتقطع (فتبني) لفظ الاستثناء (بمعناه) في حقيقة في التوصل (وقيل مشترك) بين التوصل والتقطع (وقيل هو متواط) موضوعه معنى واحد مشترك فيهما (وهو ما دل على محالة) في الحكم السابق (بالأخواتها) سواء كان بحيث لا لا وأخواتها لعل ما بعد ما قبل أولا (وقيل لا يسمى) التقطع استثناء (حقيقة ولا بجملة وهذا) المذهب الأخير (لا يعود إلى طائفة) وان أطلق لفظ الاستثناء على التقطع قبل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذه التراجع لا يعود إلى طائفة فإنه يرجع إلى الاصطلاح لكن الأغريق أنه تظهر فائدة التعلق فيمن حلف لا استثنى أو أن استثنى فكذلك استثنى باستثناء متقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في حقه) أي حصة الاستثناء المتقطع (لفظ الشرط) لخصه (بالخالفه) المصدر (بوجه ما فيها يتوهم) فيه (الموافقة) فلما لم يوافق فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فإنه لا يستدرك أي دفع التوهم من السابق (فيجوز القوم الجحان) أنه يتوهم من معنى القوم معنى الجحان لانه المركب فدفع الاستثناء المتقطع (وما زاد الانقص) فإنه يتوهم من نفي الزيادة وجود نقصان فتفي النقص بالادعاء لهذا الوهم وهذا المثال يحصل الاتصال أيضا لكن إذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما لا يثنى الانقصان وإذا كان من شرطه مخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاء فيه زيد الآن الجوهر الفردي) مسألة (أداة الاستثناء) حقيقة في التوصل اتفاقا و (بمعنى التوصل) في المختار (وقيل حقيقة) فيما تم اختلافها (فتبني مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) والممكن التواطؤ معقول في الأدلة قلها موضوعا لغيريات موضع عام فسر فقال (أي وقعت) لهما (لفظي فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مراد لهما (وغير واحد) غايه (الثاني المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يبادر من نحو ما القوم إلا) أي قبل ذكر المشتق (الأداة تخرج البعض فلا يكون مشترك) لفظيا بينهما ولا الاحتياج معرفة الإرادة إلى القرينة (ولا) موضوعا (المشترك) بينهما (والتي لا يرد هو فيه نوع مسالمة كالإعني (ومن ثم) أي من أجل تباين إرادة الاتصال (لم يجعله علماء الامصار عليه) ما يمكن المتصل ولو كان (متواط) في قوله على ألف الكراعي فبقيته (لا على الانقطاع وان خلا عن التوليد فقدر) مسألة (قد اختلف في نحو عني عشرة الأئمة دفعا لتناقض) التوهم من ثبوت القرينة وبين اخراج السلافة عنها (تأملوه) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة أئمتها السبعة) بخلاف (والأئمة ثمانية) عليه صارفة عن حقيقة التي بخلافها اعلم أن ما ينبغي تذكره من الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع بعض المشتق منه بطريق الجواز وتفسر بعضهم بأن الحكم في المشتق منه على نفي الحكم في معارضة في البعض وإذا معارضة أضافوا يقي في الثاني حكم المشتق منه وهذا ليس بشيء فإنه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الأخير وجوب أن لا يكون في المشتق الحكم بخلاف الحكم للمصدر وهو خلاف تصريح بصفه الشافعية وقال صدر الشريعة أنه المراد بالمصدر بالقياس

اللفظ الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللفظ والوضع. ويشغل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الأول في الجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الأمر والتي القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الأول في جسد اللغات أنه اصطلاح أم تعريف الفصل الثاني في أن اللفظ هل ثبت قياسا الفصل الثالث في الأسماء والعرفية الفصل الرابع في الأسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طرق فهم المراد من الخطاب على الجمل الفصل السابع في الجواز والحقيقة

محازا والاستثناء قرينة ولعله إلى هذا أشار بقوله (كسائر الخصصات) وتحققه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم المصدر فلا يجزئ هذا الحكم العقل أن المراد في المصدر سواء للخصصات المستتفة والاستثناء بحكمه من غير ضرورة في الخصص ثم أطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فإن عشرة مثلا موضوعه لعدد مخصوص لا يشتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراه الباقي ولو سلم فكيف محازا وهو خلاف الأصل وسيجيء ماله وما عليه أن شاء الله تعالى فإن قلت قد أطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فقلت فيهم أف سنة إلا تحسبن عاما وهذا التماس يستقيم لو فسر بالتفسير الأول لا الثاني كما لا يخفى. قلت تنويري على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يحصل إلا على الأقل فلا يحمل إلا على تسعة أو تحسبن فيجب الحكم على الأول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فإنه ينشوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لأن تناول اللفظ المستقيم مستلزم للثبوت (باق) بعد الاستثناء كما كان) قيل (فإن العشرة معهود واحد لا يزول ولا ينقص فهو من حيث هو لا يمكن أن ينصف بآخر الخ ثلاثة منها) فلو كان العشرة بأربعة على الحقيقة لم يصح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء. فإن قلت لا نسلم أن العشرة حقيقة لازمة فلا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المتطوق قالوا الإنسان الذي ليس بمحور من أفراد الإنسان واحتاجوا إلى آخره بقيد المكان ولو لم يكن من أفرادها احتاجوا إلى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق القضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أم موجودة وإن الإنسان الذي ليس بمحور بل الذي (ليس بالناس) من الأفراد الفرضية) للإنسان وقيدوا في الأفراد لا مكان لخروجه (فهو مخالف للعرف والحقيقة) وكلامنا في بيان فيه (والمنع مكابرة) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين أن الفرد لا يملك حقيقة ما يدور عليه في نفس الأمر بل الفعل أو بالمكان وليس الإنسان الذي ليس بمحور مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الأصناف) أي أصناف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يخفى التناول) لثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون محزرا عنه وغير محزج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو كان التقيد (بالنقص) كما إذا قيد بخروج الثلاثة ونقصناه إلى السبعة (كفلا ووثب الذات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الثاني بالتقيد البتة هذا وما قاله الامد لا يكون جزءا للعدل يناسبه فإن المراد أن ثلاثة أعداد هي العدد فيكون تابعا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول ما أعلم أن هذا غير وافي فإنه لا شأن عند أحد في أنه إذا حل من كبر ثم نقص عنه جزء بقيت الجزء الآخر الأثرى أن التباين إذا انحل وبطل نفسه التباين بقي الجزء الجسدي قطعاً وكذلك في الذهن إذا حلل الماهية المركب الجزآن وطرح أحدهما بقي الآخر فإذا أخذ الذهن عشرة وحلها إلى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة بقي سبعة قطعاً وصدق عليه أن العشرة إذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة بقي منه بعد التنقيص سبعة فصديق على السبعة أنه عشرة متصور منها الثلاثة في العرف واللفظ وإن لم يصدق عليه أنه عشرة فإن صدق القيد لثلاثة لا يستلزم صدق المطلق فعبير بهذا القيد عن السبعة كما يصبر عنها لفظه فإنما أنه عبارة أطول وأقصر فليعلم أن يعبر بأيهما شاء. وحينئذ اندفع ما قاله المصنف فإنه أن أراد أن العشرة لا يزول ولا ينقص أن حقيقة الاتي بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة محازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه بتقييد بعض الأجزاء منه وهو الثلاثة مثلا وبها الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقديدي يصدق عليه وإن أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فباطل قطعاً وهذا ظاهر الدافع ما في

(الفصل الأول في مبدا اللغات) وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا والمخاطب بالاصطلاح سابق وقال قوم أنها توقيفية إذا اصطلاح لا يتم الإيجاب ومباداة ودعوة إلى الوضع ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للأصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبه والبص على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح والمختار أن التطرف في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما الجواز

التعبر بأنه حينئذ يلزم العرفي الكلام فإن ذكر جميع الأفراد والحكم على البعض مما لو جحد في الاستعمال ومسافة طويلة مع إمكان التعيين عن البعض بلفظ دال عليه وجه الانتفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والتكلم بخبري بأهمناه يتكلم كأن شاء يقول الإنسان ماش وإن شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا إن شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وإن شاء قبل بلفظ عشرة الأثلاثة ثم أنه لوصف هذا المذهب أي القول بأن العشرة مجاز عن السبعة لزم القوطة كيف لا وإذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الأثلاثة فإن الألا خارج قطعاً ما طبق أهل اللغة فالمستثنى مع الأدلة لوقوعها قلت أنه قريبة على أن المراد بها السبعة ولولا ما علم قلت هب أنه قريبة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا نصير الأذامع المستثنى مهملاً والسرفه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله وإذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به قبله قطعاً وحينئذ لا توجه ما لو قيل إن الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فعنى الأثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كإسائر المحصيات كما يعزى إلى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهملاً وذلك لأن غيرا المستقل لا يبعد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جداً وإذا أريد بالعشرة السبعة فلا يصح أن يرتبط به إلا ثلاثة فلا يبعد شياً وهذا بخلاف المحض فإنه لا يستقله فيصدق كخالف العالم فدل على أنه مخصوص ثم إن ما يعزى إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقيقاً كان المفهوم من قولنا له على عشرة الأثلاثة عشرة لا ثلاثة منه وأليس ما فوق سبعة إلى العشرة واحداً وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأار بعد وخمسين ألف معنى تسعاً وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت إليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلاً بل يحتاج إلى تأمل بالغ بعدم معرفة معنى اللفظ فافهم واحتفظ فقديان بطلان هذا القول بما فوقه لا بدحضه شبهة أصلاً وظهر منه أيضاً أن تخصيصه قبل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي إنما يفهم من المجموع فعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا المجاز ما وعدنا سابقاً ثم إن المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا يخرج منه وأما الإخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أراد أن يحقق ذلك وقال (ثم لا يخرج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا يخرج عنه (إذا لحكم الأعلى السبعة بالانفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (للزوم التناقض) فإنه يلزم حينئذ أن يكون العشرة مثبتاً ومنفياً (فلا يخرج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير بمعنى لولا ما دخل) أي لولا الاستثناء لم يخلل المستثنى في الحكم (فلا يستثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة إنما استعمل في التركيب لافادة أن الحكم المذكور في الصدر (على السبعة فقط فأمثل جداً) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو أمان أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستغفاد من المجموع أو يكون مستعمل في السبعة الحق هو الأول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل على هذا المذهب (بأنه لا يراد بالعشرة كلها لأنه ما أقر الأربعة اتفاقاً) ولو كان العشرة بأكملها مرادة يلزم الإقرار بها (وأجيب بأن الإقرار) إنما يكون (باعتبار الاسناد واستناد الأبعد الإخراج) فكونه أقراراً بالربعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فإن الاستناد إلى ما بقي بعد إخراج الثلاثة فلا فرق بين فئال (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (إن المحابج المراد عشرة أفراد لكن أخرج ثلاثة) عنها (ثم استدل إلى الباقي) وهذا محتمل وجهين الأول أنه أطلق العشرة على كل معناها واستدل إلى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني أن يقيد بإخراج الثلاثة عنها فحصل مركب تقيدى هو العشرة المقنوس منها ثلاثة وهو لا يصدق على سبعة أفراد السبعة بهذه الوجه فإن كان مراد ابن المحابج الأول كما عزم صدر الشريعة فإذ لم يفهم عليه القوفان ذكر البعض الآخر بلفظ حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعيين السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في انطاله (قد لا يكون العموم المصحح للإخراج الأبعد الاسناد) كما إذا وقع التكررة في سياق النفي (نحو ما جاهد في الأزيد) وإذا كان العموم بعد

العقل فشمال لأذهاب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فإن يخلق الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحداً وجمع ويخلق لهم العلم بأنها فصدة الدلالة على السميات والقدره الأزلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فإن يجمع الله دواي جمع من العقلاء فلا شغل بما هو مسموهم ويراجحهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإنسان أن يصل إليها فينتدى إلى واحد ويذهبه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد بما يتقدح به وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيقول في الوضع ثم يعرف الآخر بالأشارة والتكرار معها لفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الأخر من ماقبضه

الاستناد فكيف يكون الاستناد بعد الإخراج (فتأمل) فان فيه نظراً أما أولاً فلا ن هذا رد علىكم أيضاً فان العام مخصوص عند قبول الاستناد والازم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فاهو جوايبكم فهو جوايبنا وأما ثانياً فلا ن عموم التكرار المتبعية عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلاً وإذا كان الوضع فالذي يذكر بعد الثاني لأن تعلق النفي عام قبل الاستناد فصيح الإخراج والمثال المذكور مفرغ فالسنتي منه العام مقدر وهو كالمفروض وبالله الاستناد حقيقة لكن بعد إخراج المستتي ثم إذا كان عومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلاً كإذهب البه المصنف لا يصح الإخراج ولا التخصص والازم التناقض إلا أن يراد الإخراج والتخصص عن العموم البدلي الذي يكون في التكررات ثم يعود إلى الثاني في السابق لكن على هذا يجوز الاستثناء عن التكرار في الأثبت أيضاً هذا والله أعلم ماهو الصواب وهذه الجماعه (قالوا) في ابطال الرأي الأول (أولاً لو لم يكن المراد) بالمستتي منه (الكل) بل كان المراد منه الثاني (لم يعود الضمير إلى التصف في نحو واشترت الجارية الانصفاً) لان المذكور سابقاً حيث هو التصف والضمير انما يعود إلى المرجع المذكور سابقاً وعود الضمير إلى التصف باطل اذ يكون المعنى اشترت نصف الجارية الانصفاً (فكأن الخرج الرابع) وقد كان المقصود استثناء التصف هذا خلف ثم الرابع اذا كان مستتي بقي الرابع وهو المراد بالجارية حيث شذف يكون الخرج ربع الربع وهكذا إلى غير النهاية (قلنا) لان المراد بالضمير يعود إلى التصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستقلة في التصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم القوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود إلى المراد بل المرجع إلى ما وضع له المرجع ويصبح المصنف به أيضاً كيف لا وهل هذا إلا مثل أن يقال رأيت أسداً مسلماً ثم ربع الضمير إليه باعتبار الاسد المقصود فلا يجوز إلا بالتكلف الحذف المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كأي ثم ربع الضمير إليه اقتدير (و) قالوا (ثانياً لجماع أهل العربية أنه إخراج بعض عن كل) ولا يمكن الإخراج عن الحكم هذه ثبوته فانه تناقض ولولم يكن الإخراج عن المستتي منه بطل الإخراج مطلقاً ولا يخلاف الاجماع فلا بد من تناول المستتي منه المستتي (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الإخراج (الإخراج تقدير) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحث لولا الاستثناء لخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم القوي) (ظاهراً) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد لقلنا ويل من ضرورة ملحة لاسيما في كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم المحلل البعديين أحد ومن البعد عاده أن يهمل هذا الجمل الصغير في موضع الاستثناء العظيم فتقدير (و) قالوا (ثالثاً) أي في كون الباقي مراداً من لفظ المستتي منه (ابطال نصوصه العدد) اذ صحت حيث تارة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من مصدر التسمية (أقول قريباً من المفهومة والمراد بالحكم) فان معنى ربعاً يكون مفهوماً بحسب اللغة ولا يكون مراداً كما في الجاز (وليس العدد نصاً لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوماً لا باعتبار المراد وفيه أنه منع مقدمة متفولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصاً باعتبار انها مفهومة القوي فليس مخصوصاً بالعدد فإن كل لفظ نص في المفهوم القوي يعني أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصه ليست إلا نصوصه الإرادة فأنهم ولا تلتفت إلى ما يبدى احتمال كونه نصاً في غير الاستثناء قال في الترمذي جاعل هذا الوجه ان النصوصه بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصاً كان نصوصه بخارج وهما انما خرج وهو الاستثناء فتأمل على أنه أورد به معنى آخر فكأن نصاً في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصه العدد عدم جهة التميز فيهما موضع إلى أن مرتبة تحتية أو فوقانية وبالجهة لا يجوز الحلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا التفسير التميز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للتع هذا ثم أنه قد استدلل على أصل المذهب بالله لو كان المراد من المستتي منه الباقي يجوز أن ترقى النصوص أي المفسرات بمفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما مجعاً أما الواقع من هذه الأقسام فلامطع في معرفته بقينا
 ألا يبرهن عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا بحال بالبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا ينبغي لأرجح الظن
 في أمر لا يرتبط به تصدي على ولا يرتقي إلى اعتقاد ماحقة فالغرض فيه إذا فصول لأصله فلن قبيل قال الله تعالى وعلم آدم
 الأسماء كلها وهذا أبداً على أنه كان بوحى وتوقيف فبطل على الوقوع وإن لم يدل على استحالته خلافه فلناولى ذلك دليلاً
 قاطعاً على الوقوع أيضاً إذ ينطبق عليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لا احتمال الاستثناء هنالك ففي احتمال المحذور وعلى هذا ينطبق جواب التبرير انطباقاً تاماً فإن هذه التصويصة من خارج وإذا
 كان هنالك استثناء يكون ناصقاً للباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كأنه بطل فيه احتمال المحذور آخر من الخارج بطل فيه
 احتمال الاستثناء أيضاً من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الأثلاث (موضوع بازاء سبعة) يعنى
 أن المستثنى منه مائة الأداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما موضع لشيء اسمان مفرد وركب واليه مال كلام طائفة
 من الجففة) بل يحققهم ومنهم صدر التبرير بعه ربه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضعه بل لكل عدد أسماء
 غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تنفد عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقي ذلك العدد وقدرت مراتب
 المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زاد به على عدد موضوعه بازاء (فتدبر) فإن استحالته
 اللازم في حيز الخلق كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بازاء معان غير محصورة وأيضاً كما
 أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم (ورد أيضاً يلزم وعدود الضمير في النصفها
 إلى جزء الاسم) لأن الجارية النصفها بمنزلة معد كركب حينئذ والمجازية بمنزلة أعني قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى
 ابن الجارية النصفها صارا اسمين قبيل ذلك فإن الضمير يجرى رجوع بل الضمير حينئذ مثل رأى زيد ثم كان في الأصل ضميراً
 واجعاً ولم يكن جزءً لفظاً حينئذ فافهم (و) رد (بازوم تخصصه) وأداته الحكم المخالف (كفهم القلب) فانه حينئذ
 أعاد الحكم على اسم جنس نقي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بازوم التركيب)
 أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة) (أقول بل) التركيب (من) كلمات (أربعة) في نحو (لأن الأعداد عشرة وهو)
 أي تركيب اسم من ثلاثة أحال كونه (في غير المحكى) ضوابط شرطاً فانه يجوز (و) الحال (الاول غير مضاف) نحو
 أي عبد الله فانه جائز أن نفاقاً (ولامعرب) ظاهره بقيد أن امتناع التركيب من ثلاثة أنما هو إذا لم يكن الأول معرباً وهنا كذلك
 فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف والاولى أن يجعل من التعريب فيكون
 إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأجمعية (ولاحق خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الارادات انما إذا
 أراد القاضى أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المسوب إليه عن هذه الارادة مع قطع النظر
 عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة لقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البديهة بقاء
 للمفردات على أوضاعها وحينئذ بطل القول بأن العشرة مستحيلة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع
 حقيقة في السبعة) وأن موضوع بالوضع النوعى الذي للركبات بازاء السبعة (يعنى أن المفردات مستحيلة في معانيها)
 الموضوعات لهما (ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتأخر
 إلى الفهم غيرها) قال المصنف بموافاقا للقاضي وغيره (وهذا يرجع إلى أحد المذهبين) لكن الرجوع إلى المذهب الأول
 غير صحيح فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما رضعه فما في هذا من
 ذلك وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه يحتمل احتمالاً أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة
 الاستثناء وعلى هذا لا يرجع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع للدلول لهذا التركيب بناء على
 هذا لثبوت صدور السبعة وقال المذهب ثلاثة واختاره هو الأخير الذي ذهب إليه القاضي وحينئذ لا يتوجه ما في التوليع أن
 الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسمه المذهب الثاني
 والعجب منه كيف خفي عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء فإن الوضع النوعى للركب وانما الدلالة

ونسب ذلك إلى تعلم الله تعالى لأنه الهادي والمهم ومحرك الداعية كالتسبب جميعاً فنعلم أن الله تعالى الشافي أن الاسماء
وعما كانت موضوعاً لمصطلح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فقبله الله تعالى ما تواضع
عليه غيره الثالث أن الأسماء مسوقة يوم فعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الاسماء التي حدثت
مسيباً ثم بعد آدم عليه السلام من الحرف والمصنوعات والآلات وتخصص قوله تعالى كلها كخصيص قوله تعالى وأوتيت من
كل شيء وقوله تعالى تنزل كل شيء بأمر ربي وهو على كل شيء قدير إذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه رب العالمين ثم نبيه

لا رتبتي منه فقط لا للركب وإن جعل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر أن مما تواتر عليه مراراً أن
المذهب الأول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومجمله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرجه عنه المستثنى والدال عليه
الأدلة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوعاً لآراء هذا المفهوم المركب الواضع
النحوي كما مر مراراً وأن المذهب الثاني أن حل عليه فهو حق والأدلة باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب
يبدل على الباقي الوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كافي التخصيص
فلا يصح تعطيل حكم المستثنى المعارض له لأن الحكم على الباقي كإدخاله في مقتدر ونقول أيضاً أن في ذكر العشرة ثم تقسدها بعد
إخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة إلى أن حكم المخبر يخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف
يستفاد منه لأنه لا يكون مقصوداً أصلاً لا بالذات ولا بالمعرض فتبين الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس
كمفهوم القاب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وأن أفضى إلى التكرار لأنه كان قد ذكرنا في أذهان الفحول من العلماء
أن قول الخنيفة في تجوز تعطيل التخصيص دون الاستثناء وكون الأول موجباً للخنيفة والثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من
يشار إليهم بالعلماء يبينون يقول قولاً لا يليق به حسن أدب الرازي عن الكرام أن يتفوه به فمن وصلوا المقامات العظام والله الهادي
وبه الاعتصام * مسئله * شرط الاستثناء (الانقطاع بعالم مثلاً) أو غيره من الأعداد وبضر الانقطاع بالاختصاص في كلام
في العرف متصل (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بعالم مثلاً) أو غيره من الأعداد وبضر الانقطاع بالاختصاص في كلام
آخر فلا يعتد كلاً أو أجزأه (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يسم التأخير إلى شهر وفي رواية إلى
سنة وفي رواية إلى العرصة كذا في الحاشية (ولم يعد) أو أرفق من ابن عباس عن التفقيه بهذا المذهب فلا يعتد به
(جمل) ما روى عنه (على ما قال) الإمام (أجد يصح التأخير بالنسبة قياساً على غيره) من الخصائص وهذا القياس إنما يتم
على من يجوز تأخير التخصيص وقد يقرر القياس على غيره من المتصلات وهذا أخش حداً فإن قلت فبني أن يصح تأخير
الشرط بالنسبة أيضاً (أقول لا ينتقض بالشرط كافي المنهاج لقولهم بتأخير الشرط) كافي الاستثناء (فلا اتفاق) فلا التزام
(وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين
غيراً أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله لم يكن نزل غيراً أولى الضرر أو لا ثم نزل بعد المدة ونسباً عبد الله بن أم مكتوم وغيره
رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بأن المراد بالقاعد من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة
الدين فإن المتأخر من القواعد الصعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفاً القائل به قاعد عن الجوار كقوله تعالى غيراً أولى الضرر
ليس بمخصص ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز وأوقع حالاً ما كدته منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس بمخصص فيه شيء فتأمل
قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس إلا أن أخرجه نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى
ونسبها فإن قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليه أنه حشيد يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقاً إلا
أولى الضرر فيكون إخراجاً من حكم كان عاماً ولا يكون إلا بنسج وهو لا يصح فله خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لا أصحاب
الضرر لأن يقال الحكم الأول كان مخصوصاً ثم نزل هذا الحكمهم الاستثناء تقريراً فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام
الجلس) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التعرير (لأنه لا إجماع الأدباء) على وجوب
الاتصال بين الاستثناء والمصدر (ولهذا القول على عشرة ثم زاد بعد شهر الثلاثة بعد لقوا) عرفاً لا إجماع فلا يصح أن يربط
عاقبه (و) لنا (تالياً) لولم يجب الاتصال (لأنه يجرى بصدق وكذب) في شيء من الأخبار لا احتمال الاستثناء فإن كان العموم في

أول يعلم غيرهم اصطلاح بعده أولاده على هذه الالفاظ المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعده
 (الفصل الثاني في أن الاسماء الغريبة هل تثبت قياساً) وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سواهم من الغريب خيرا لانهما يحتمل
 العقل فيسمى التبدل خيراً للتحقق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت أن يهرع لعينها وبسوى
 الزانية زانية لا يهرع فرجها في فرج محرم فيقال عليه الالفاظ في إثبات اسم الزانية حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزانية
 وبسوى السارق سارقاً لانه أخذ المال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حفافيس احتمال الكذب بالاستثناء والافقي احتمال الصدق به (وعقد وفسح) أي ولم يحرم بل زوم عقده من العقود
 كالبيع وغيره وفسح كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أباح) فندفع عتب المنصور الدوانيقي
 ثاني (العلفاه) العباسية في مخالفته (ابن عباس) في هذه المسئلة) فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام منع (يلزوم)
 عدم لزوم (عقد السبعة) بعبء الناس إياه على قبول أمارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهراً بين الناس
 وفي التيسر كان عتب المنصور بعبءه محمداً حتى صاحب المغازي وهذا بعد عن مثله ولو كان نسبة السعاية المعقاة فهو
 من لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه لأن السعاية إلى الظالم كبرياء كبر لا سباً بما عاين مثل هذا
 الامام في فتوى أمر كثر حقاً وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لعمري) تعالى لبراءة
 على نينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة والسلام) في حلقه على ضرب امر أنه محسنة ثبت يوسف عليه السلام وأورجه
 بنت إبراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد المحصة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لعمري لوجاز التأخير
 لم تعين البر أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى بإطلاق الحلف به حتى لا يحتاج
 إلى البرهنة (و) استدلالاً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه) من حلف على عين فرأى غيرهما خيراً
 منها (فلكفر عن عينه) ولم يقل غيرهما وأسلم عن أي حررة بل يخبر بين الاستثناء والتكفير بل الأول أولى لانه أسهل ودأبه
 التثريب اختياراً لأسهل للأمة (والمراد) في الاستدلال (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صواب الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً يجوز الاستثناء في صورة بالنسبة وبين التكفير في غيرها (فادفع ما قيل أنه لا يتنص) هذا
 الدليل (على من جوز) التأخير (بالنسبة) ثم لا يتوجه هذا الجواب إن أورد على الدليل الأول أن أصحاب أخذ الضغث
 والضرب به البر في حادثة معينة لم يحلف فيها بالنسبة فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النسبة فلا يتم على من جوز التأخير بالنسبة وقال
 أن يقول هذا منقوض بأصل الاستثناء فانه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن البين الذي تعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخر ليس عينا بالفعل على ما يشمل
 المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد التناهي عند التصريح بالاستثناء واليمين منعقدة في المستثنى وأما ما انفعد اليمين فتعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فدر ولا يخفى مناهة هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فان البين في الأول منعقدة فظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد فظاهر والأما
 أوجب رؤية الخلاف خبر انقض اليمين والكفارة فانه إنما ينقض اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الحلف لوجاز أن
 تسحب له إرادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وانما كان المراد في الحديث الحلف المنعقد فظاهر أفع الاستدلال بأنه لوجاز
 التأخير لم تعين الحلف الظاهر للنقض والكفارة بل يصح الاستثناء بضال هو أو لأنه أسهل ولتوزن أقلنا الحديث بخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً لا جاع على جهة فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الإجماع هناك ولوقر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما عيّن يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رؤيته غير المحلوف عليه خير أو التالى
 باطل أما الملازمة فلا احتمال الحاق الاستثناء وأما إطلاق التالى فلانه لا يبقى شيء يكون مصداقاً للحديث المذكور لم يرد هذا
 السؤال من الأصل لكن يبقى الإشكال بعدم انتفاء الدليل لإبطال التأخير بالنسبة يظهر بالتأمل (أقول) فمما نظر لأن جواز
 أي جواز التأخير (لا يستلزم بجهته على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة إلى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به البر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عوم قوله تعالى والبارق والسارقة وهذا غير مرضى عند تالان العرب ان عز قناتين فيها أنا وشعنا الاسم للسكر المعصمر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعهم جهنما وان عز قناتنا أو وضعه لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فليس الخبر ثابت التيقن فيقولهم لا يقاسنا كما أنهم عز قناتنا لأن كل مصدر فله فاعل فإذا حسنا فاعل الضرب ضاربا كأن ذلك من توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال أن يكون الجراس ما يعصمر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم تصحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لعاني ويخصصونه بالمثل كما ليسون القرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان الإيجاب معنى وأما الإيجاب فلورود الامر وهو الواجب فرجحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب النسبة وان لم يمتنع الاستصحاب فإن قلت لا بد من الحمل على الاستصحاب فإن الإيجاب البقضي إنما يكون إذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخبر ترك المعصية كيف وقدرى الشيطان عن أي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال إني والله أن شاء الله لأحلف على عين فأرى غير هاتين إمتنا لا كفرت عن عيني وأنت الذي هو خير منه فليس المراد بالخبر ترك المعصية والاحزان بحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على إتيان المعصية ولا يجزئ عليه سلم وأضارود فيما ذامع الأشعرين بن إعطاء المركب ولم يكن إعطاءهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخبر استحباب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحلف على تركه واجب التقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحفة أجمعاكم ورفى الاختلال وأضارود ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب التقض وبقاء الامر في الحديث على الاصل وأصل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلزم ترك السدوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احترام الاسم مولاه فله نوع هنالك لاسم جعل مجده فأوجب الله تقض هذا اليمين وأوجب الكفارة ترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المحزون للتأخير (قالوا أو لا تخفى على الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في إيجاب الوصل عندكم (يقوله) متعلق بالحق (لأغزون في شاة بعد سنة فعمل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بضم السعال وغيره مما لا يضر بالانصال عرفا (الايضاح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غنفة من بار واية فانه ما شعر به هذا القدر من التأخير (قلنا) لانتم الحاق لقوله عليه السلام لأغزون في شاة (بل بقدر ثابته) مثله فتعلق به فلا يحذور وهذا شائع (و) قالوا (ثابته) صلى الله عليه وآله (الله وعن مده) مكث (أهل الكهف) الذين فروا ولبسهم زمن ملطنة دفنوا في الكفار فاختفوا في الكهف ولهذا القوا بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كنهه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما) تركه الاستثناء والاضع من الثلاثة إلى التسعة فظن قريش بهذا التأخير فلما فاسد الابلتي بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله (آية فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولادم من كلام متعلق به (وما غم ما يرتبط به من الكلام (الام) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصم الاستثناء مؤخر (قلنا) لانتم لم تلبس هنالك ما يرتبط به (بل المعنى أمثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثابته) فقال ابن عباس بجواز التأخير (ابن عباس) رضي الله عنه عن عيسى (فصم) فأن مثله فين بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفضاحته مسلم لا يسكر الامن هوشن لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفضاحة (فقول) أي يقوله مؤثول وتأوله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد بإيجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكري صورة التسان عند العدة بمعنى ان بعد العدة يعلق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذكر ربك إذا نسيت وهكذا جاعل امام المحذنين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب شيئا وأما عتب المنصور فليسوا لغتهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية الساعى عند السلطان الفناء غير مقبولة فتأمل (مسئلة * الاستثناء المستغرق) لستني منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا) والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل (إذا كان) الاستثناء (بالفظ الصدر) نحو عبيدى أحرار الاعبيدى (أو) إذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيدى أحرار الاعبيدى (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرها كعبيدى أحرار الا هؤلاء وأولادهم وأولادهم وأولادهم) الحال أنهم (هم)

أدهم لساوده وكتباستجرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لاسمونه بذلك الاسم لاسمهم ما وضعوا الأدهم
والكتبت لاسود والأجر بل لفرس أسود وأجر وكما هو الزجاج الذي تفرقه المائعت فارورة أخذ من القرار ولا يسمن
الكوز والحوض فارورة وان قر الماسفه فلذا كل ماليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا يسبيل إلى اثباته
ورضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كذب أساس القياس فثبت بهذا أن القصة وضع كلها وتوقيف ليس فيها
قياس أصلا

(الكل) من العبيد (فبعد الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقية الاستثناء
فلما عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم كتبوا) وهنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتشافها بقائها
تحت العام فلا يبطل المرة (وعلى هذا فينبغي أن يجوز التخصص) الذي هو بالمستثنى (إلى الاحتمال) أي إلى أن يحتمل
بقائه فردا ممكنة تحت (إلا الواحد) المتحقق (فقط) والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا
بصدور عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصص على الاستثناء قياس في القوة لأن الاستثناء كالمستثنى في كونهما فردين
واستعمال العام فيهما على خط واحد (فماثل) وتحقق كلام مشايخنا الكرام أنه قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع
لأن تنقيده المستثنى منه ويقاد بالمجموع المركب مفهوم فيعلق حكمه بما يصدق عليه فلذا في الاستثناء بجميع أفراد
المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيقاد بهذا المركب مفهوم فيقيد عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يابى عنه القوة
والعرف غاية ما في الباب أنه بلغو الكلام إذا لم يكن الحكم صالحا لالتعلق بالأفراد الفرعية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف
بصفة لا تحقق في شيء من الأفراد الموجودة وإنما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنة مفروضا وبلغوا الحكم المتعلق به إذا لم يكن
صالحا لعموم عبيد المعدومين أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لقصة وعرفا فكذلك الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا
عبيد الأولاد وعبيد الغير هو لا فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصص فإن المخصص لاستقلاله بغيره كالحكم بالكل
العام فيما يشابه هذا المخصص فيحكم في العام بإرادة الأفراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص يحكمه قرينة
عليه لهذا وإذا كان مستقرا فجميع أفرادها يمكن التصحيح بإرادة مما سواه بل بلغوا حكم العام فلا يصلح قرينة التخصص
ونظيره ما إذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الجمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الأمر لا يصلح قرينة المجاز أصلا كقولك رأيت
أسدا وهو منسلب ذو قوائم يفترس غنله أو يأكل اللحم فهذا لا يصلح قرينة على إرادة التصابع وهذا كله ظاهر لم يل أدنى تبرير
فقد انضم الفرق بأقوم حجة لإثباته الاطمان بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز)
استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وإن كان أخص منه في المفهوم (وسنعمها الحنابلة)
فقبل أن يمتنعون إلا كقولهم قد دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقين من الشافعية (وقيل يمتنعون أن كان) المستثنى منه
(عددا) وفي البدع قاله القاضي آخر (ثاني) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد) أولا قوله تعالى (إن عادى
ليس إلا عليهم سلطان الأمن) أتبع لمن الغاوين) خطا بالابتن حين قال فجعلت لأغويهم أجمعين (ومن ههنا بينة
لأن القانون كاهم متبعوه) بالشرورة الدينية فلا تكون للشيء (فاستثنى القانون) عن عبادي (وهم) أي القانون (أكثر
لأن قوله) تعالى (وما أكره الناس ولورست مؤمنين) خطا بجمع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأما قوله (دل على أن الأكثر
ليس مؤمن وكل من ليس مؤمن فهو غلو) فلا كثر غلو وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الأكثر ثم أن الأولي أن
يستدل على كثره القانون على صريح الخبر كما يدل عليه ما روي الضاري عن أبي عبد الله جردى رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول اليسر بنا وسعديك فينادي بصوت إن الله أمرنا أن نخرج من ذرية نوح
بعثنا إلى النار خاله بارب ومأبث النار قال من كل ألف قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تنزع الحامل جلهما ويؤتى
الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم من يأبوح ويأبوح تسعمائة وتسعة وتسعون ومثلك واحد أنت في الناس كالشجرة السوداء في جنب
الثور الأبيض أو كالشجرة البيضاء في جنب الثور الأسود إني لأرجو أن تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء العرفية تنقسم إلى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتباره أحد هاتين أن يوضع الاسم لعنف عام ثم يختص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض معانيه كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن شكل قائل ومتلفظ متكلم واختصاص اسم التقية والمتعلم ببعض العلوم بعض المتعلمين مع أن الوضع عام فالله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الإنسان على البيان وقال عز وجل فأنزلناه القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبريا ثم قال شطر أهل الجنة فكبريا فتنسب أهل الجنة إلى أهل النار نسبة الواحد إلى الألف وان نسبتنا إلى بأجود وبأجود نسبة الملح إلى الطعام وبأجود وبأجود كقوة غاوين وأما الاستدلال بهذه الآية فللناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب وأهل مكة وبذلك عليه قوله عز وجل قائل ولو حرصت بما لأخي ثم الاستدلال بانتماء قوم يكن المراد الناس والملائكة أربعين من لغة عبادي ولو لم تكن إضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أي ليس على عبادي الكرمين القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن للسلطان على من أتبعه من القاصوين واليهذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لأجاجة) في الاستدلال (إلى اثبات أن من ليس بل يكتفي) فيه (كون المتجسنا أكثر) لأن الكافرين أكثر بأية التامة ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حيثنا الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية التبعين (القائلة كل من ليس مؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (إلى أن كل من ليس مؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو متبعه) فهو أي من ليس مؤمن من متبعه وهذه الكبرى إنما تعني إذا كان من ليس بل يشبه وينها فرق في المؤدى (فيرجع هذا) فلا استدراك (وقال أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من مشي الشيطان ضروري في أن لا يقبل المنع حتى يحتاج إلى البيان ولو جوز منعه فقال أن يمنع الصغرى فانه ليست أجلي من الكبرى بالمنوعة لأن كما مضى رويان دينين فلا يجوز منع أحدهما واحتج إلى اثباته في موضع الأخرى أيضا فتدبر (و) لنا (نابيا) قوله تعالى طيبان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلهم جاعل الأمن أطمعته كافي معهم مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثلامشهورا (ومن يطمعه الله أكثر) فليستني أكثر وعلى ما قرره لا يرد ما قيل أن الخطاب للغيرين والمعنى كلهم جاعل الأمن أطمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم (ومن أطمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع الله أن أريد أطمعه الظاهرى فيكون الذين لم يطمعهم جاعلين غير ظاهر وإن أريد الأطماع بمدد الباطن يشاء على أن كل ما يصل من القروضات الذموية والدينية فهو من مدد الباطن فيفقر المظم فليس بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتل معاني منها كلهم جاعل الأمن أطمعته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الأوقات وعلى هذا الظاهر أنه دليل لما اختارتم استحقاقه لم ينح أخدموصوف بدوام الجوع الأفي الامكان والفرص ومنها أن كلهم جاعل في وقت الأمن أطمعته فانه ليس بجائع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المظم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلهم جاعل في نفسه لكن من أطمعته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس بجائع فيه ومنها أن كلهم جاعل للعلوم والمعارف الأمن أطمعه طعاما وماتمين المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الأولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلهم جاعل في كل حال الاحال اطعمهم من أطمعه وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حيثنا أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الأحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة تغيير معاني الضمير طريقان أقصر والتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بانه وأطول ومنه الاستثناء وتعيين أحداه الصورة تحكم غير مجموع وكذلك منع التعبير عن الأفراد الممكنة الفرضية بطريق أطول دون أقصر فتحكم فتدبر (و) لنا جواز استثناء الأكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أربعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة الاتساع) على المقرر (وهو دليل الصحة لثقة) وعرفا فهم عارفون باللغة ولولم يصح لفظه تحكموا بطلان الاستثناء كما يقال له على عشرة والأعشرة حكموا بطلانه وجوب العشرة فتدبر الخبايلة والقاضي (قالوا ألا الأصل علمه) أي عدم جواز الاستثناء مطلقا للاستثناء الأقل والأكثر ولا المساوي (لأنه انكار بعد اقران) وهو لا يجوز (ومناقضة الأقل) للضرورة (لأنه يشي) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الأكثر والتصرف لانه فلما ينسب فلا ضرورة فبقى على الأصل ومن حكى

شأنها غير ما وضع له أولاً بل فيها هو محاز فيه كالتأنيط المظن من الأرض والعذرة البناء الذي يستتره وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسباً إلى الجاهل معروضاً إلى الفهم يعرف الاستعمال وذلك الوضع الأول فالأسماء اللغوية أما وضعية وأما عرفية أما الفرد المختصة وفون وأرباب الصناعات وضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فإذن أن يكون جميع الأسماء اللغوية بتعريفه

(الفصل الرابع في الأسماء الشرعية) قالت المعتزلة وأنطوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء اللغوية ودنيمة وشريعة أما

تختلف الختابة في الأكره فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا ولا ننسى أن الأصل عدمه وليس هو أنكاراً بعد إقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يحجر على المتكلم في التعبير والمجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بارز الباقي كسب ادعى أنه أنكار بعد إقرار قلنا تأنيطاً إلى الوضع ما ذكره لما وقع الاستئناف كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن التبيين وقلنا) ثالثاً ما ذكرتموه مظنة (والفظة لا تعارض المثنية) فإن وجود هذا الضوم الاستثناء ثبت لارباب فتدبر (د) قالوا (ثانياً عشرة الأسماء ونصف وثلاثون مستقيم) فله مستقيم (والجميع ثلث العشرة) فلو كان الاستصحاب موجبا لعدم العصة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أن لا ننسى أن الاستصحاب لبقاء الأقل بل (الاستصحاب الطويل) من غير فائدة (والباقي) الاستصحاب (صحة العارة) لغة وإنما ينفي البلاغة (ولا كلام) لنا في البلاغة) بل نقول استثناء الأكره فيما يخص البلاغة مستقيم كاستثناء الأقل وفيما يخص لا فتدبر (مسئلة) الحنفية قالوا بشرط الاتصال أي كون الاستثناء متصلاً (بعضية) أي كون المستثنى ببعض من المستثنى منه (قصداً) بأن يقصد معنى متساوياً له مجازاً يـا كان أوحقها (الإنها) من غير قصد إليه ولعل هذا متفق عليه وإنما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم وأما قولوا في له على أن ألف الأكره من الحنفية معناه الأكمة الكركيكون من متاولات الألف (ومن ثمة أبطال) الامام أبو يوسف استثناء الأقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما إذا قال وكلت بالخصومة الأقرار (إذا لخصومة لا تنظمه) قصد أن الأقرار مسألة وهي متنازعة (وأنما ثبت) الأقرار له عنده (من حيث أن الوكالة أقامته مقام نفسه) فيجوز لنفسه يجوز لو كبه فثبت الأقرار له لو كان من غير قصد منه قال مطلق الأسرار الإلهية هـ أن الوكالة أقامته مقام نفسه لكن فيما ذكر به لا فيباعده ولم يركل هو إلى الخصومة فيقوم مقامه فيها إلى الأقرار فلا يلزم ثبوت الأقرار وهذا كلام متين لكن لا بعد أن يقال إن الوكالة وإن كانت في الخصومة لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا يسقط وجوب عنه ولو لم يثبت الأكره في الجواب مطلقاً لم يسقط الجواب بالأقرار الواجب على الموكل إذا كان المدعي محققاً ذمته بأقرار التوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فصح إقراره وإنكاره كالوكل فتأمل فيه والحق عندنا العلم بأحكامه (وأنما أجاز) أي استثناء الأقرار من الخصومة الإمام (مجدد اعتباره) الخصومة مجازاً في الجواب) مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للأقرار قصداً (لأن الحقيقة) هنا (مبجورة شرعاً) لانها حرام (القول تعالى ولا تنازعوا) والمجهور شرعاً كالمجهور عرفاً فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز ثم جبراً الحقيقة أن لا ينتقل الذهن إليها من المطلق المقط وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فإن الحرمة لا تجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها فالأولى أن يقر به هكذا الحقيقة غير مرادة لأنها غير متشعبة والتوكيل بالمهرم باطل فلو أتى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الجدل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم وأدوا به جبراً الحقيقة المجهران في التوكيل بها خاصة لطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المشرعين من التوكيل بالخصومة إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجامعة إلى الفعل الجلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صحة استثناء الإنكار) بأعنا عنده) لكونه قد راسمه (وبطل عند أبي يوسف للاستتراق) أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً له في المفهوم فإن الإنكار هو الخصومة وهذا والمجب أنه أبطال الاستثناء على مجلس الخصومة وعلى المجاز بقرينة الاستماع كونه تشديداً فتدبر (ولهافروخ) مذكورة (في الهداية في كلب الأقرار) بطل الكلام بذلك كرها (مسئلة) الاستثناء من الإثبات في والعكس) أي من التثني إثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

الفتوة فتظاهروا. وأما الدينية فمخالفتة الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيعان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالمصلاة والصوم والجمعة والزكاة. واستدل القاضي على إفساد مذهبهم بـمسكين الأول أن هذه الألفاظ يشغل علم القرآن والشرائع نزل بـلغة العرب قال الله تعالى أنا جعلنا قرآنك عربيا ولسانك عربي مبين وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ولولا أن أطلعوا العلماء وأراد الفقهاء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول عربيا كذلك إذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو امتنا ولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ونهم) الامام (بغير الاسلام) والامام تميم بن الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لوقال ما أنت الا حرة لان الاستثناء من الشيء إثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا يحكم فيه أصلا) لانقباض الألفاظ هو مسكوت (وانما هو ليس أن الحكم) أي حكم الصدر (على ما عاده) من تناولته (فان قلت الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من الشيء اثباتا (فقط) وأما كونه من الأثبات فبما لا يتفق عليه (بإسقاط) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيه) أي توجيه نطقهم (بالبراءة الأصلية) أي الأصل راء الفضة فيثبت الأثبات فيه الأصل فيثبت الاتفاق في كونه نفسا من الأثبات الأصلية عند الشافعية بالغة وعندهم الأصل وأما الأثبات فلا يمكن إثباته بالأصل (أو) توجيه (أن الأصل في الممكنات المدمم) والأثبات يمكن فيكون عدمه أصلا فيثبت في المستثنى المسكوت للأصالة وفقدان دليل الثبوت (كأنه معروض بالأبوة الأصلية) يعني أن الأصل في الأشياء الاضافة في المسكوت عليه والمستثنى من الشيء مسكوت فيكون مثبتا بحكم الأصل فلا يستثناء من الشيء والأثبات سنان في افادة الحكم بخلاف الأصل وعدم الافادة بالغة فتدبر (لأننا أولا كما أقول لم يكن المسمى) من افادة الاستثناء كالحال خالفا (حقا لثبوت) الاستثناء (النقطع لان الذكر) اليه (وعندهم حينئذ سواء) اذ لا يفيد الإخراج والمسكوت كان قبل ذكره أيضا (فان قلت ذهب أن النقطع حكما لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما افادة أحدهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعمالهما على خط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فالتقدير عرف أن الأداة مجاز في النقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكي بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لإخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن رجعا يستعمل مجاز الافادة الحكم بخلاف فيما يتوهم للموافقة هذا (و) لنا (أيضا) النقص من أهل العربية أنه كذلك أي من الشيء اثبات ومن الأثبات نفي (وعليه مبنى) كلام (علماء المعاني أن ما زيد الألفاظ يصلح رداعا في زعم أنه ليس قائم) ولولم يكن فيه حكم لما عجز ردنا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم أنه لغة ووضع يصلح جوابا وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفية والمزايا كما هو ونطقهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (بأننا كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كلمة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم يخالف (وله انما يثبت بالثبوت) أي نفي الالوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي إثباته تعالى (وأورد عليهم أن لا التثنية في الحكم النفي) يعني أن مرادهم بالحكم الخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفس متعلقا بالمستثنى (لا على النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفس انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا) وهو يكون بالمسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجا) حتى يكون مفيدا للحكم بخلاف (ولما فرغ من الإيراد على الأول أشار إلى الإيراد على الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من الشيء اثباتا وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الأول (بأنه لا يثبت) ما ذكرتم (فما هو العدم في ما أخذ الأحكام وهو الاثبات لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها في المستثنى فلا يلزم الحكم الخالف لافيه (فلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيه على السواء (وفي ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تحتها والمقصود أن النقل مجمل على أن ليس في المستثنى حكم نفسى عما لا نفسى وعامة ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بآثارها بالحكم بل قد يكون بالمسكوت فلا يثبت مدى الخصم هذا وقد يجب بانه قد تقدم أن الالفاظ موضوعه للعاني من حيث

لوفعل ذلك لزم تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور وعادوا لو ردقيه وتوقف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بها آحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلوات نحويت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم تهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا اراد بالاعيان التصديق بالصلوة والقبول واراد بالمصلين المصدقين بالصلوة وصي التصديق بالصلوة صلة على سبيل التجوز وعاد العرب تسمية التي يما يتعلق بها نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الاعيان تضع وسعون بلا اعلها هاتين هاتين ان لاله الله وادناها

هي لامن حيث انها قاطنة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانقضاء النسبة النفسية لا يكون وضعه له لانقضاءها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فزمن انتفاها في نفسها يكون مخالفا لثابت المدعى وان تقول هذا غير واق فان مقصود الحبيب ان الاستثناء موضوع لا يخرج وجهه المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانقضاء النسبة النفسية أي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع لعاني من حيث هي فانه موضوع لا يخرج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر واطلق في الجواب ان النقل لا يعمل هذا التاويل فانهم صرحوا به من التي اثبتنا لها ومن في العكس وهذا ما قدمنا لعدم التعرض (و) اُجيب عن الواردة في السبيل الثاني (ان يعرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في آوّل الاسلام) حين الخطاب بهامع التكفير فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الآن يقال) فدفع هذا الجواب المخاطب حينئذ ما كان دهرها منكر الوجود لله تعالى انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن ائتمهم من خلق السموات والارض يقولون الله واذ لم يكن دهرها كل وجود لله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والقرار به لكونها حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) اورد عليهما (ثانيا) النزاع في الدلالة فلهذا فندفعهم لا بدليل على المخالف وعند الجمهور بدلالة (والنقل) المذكور (محول على ثبوتها عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد اوردناه فيز سبعة) عندهم (في مثل ليس على السبعة) ولو لم يكن عرفا لالات السبعة لما عرفت (و) يتم التوحيد أيضا له بفهم عرفا للثبوت والاثبات (وهو هذا) اندفع ما قيل ان انكاره دلاله ما قام الازد على ثبوت القيام (زيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يطق بانكار الضروريات) وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فانكاره ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر (اقول) في رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذا قد حلت النقل على العرف فليجوز في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا ساقطة فأهل اللغة انما حكموا الموضوع القفوي ولا يصح حله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء) فان الاستثناء يقتضي حكميا في الصدر واذ لا حكم لفظ في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (بحسب) نحو عشرة الانبياء السبعة وقد صرح على المذهب الأصح (فتدبر) فان الجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لفظا كيف واذ قد منع الحكم فيه لفظا فلا يمنع هذه الصحة أولى هذا على التزول والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكميا باقيا كيف وانهم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالعدم فيمكن أن يعتبر المستثنى بمقدار إخراج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصح عليه هذا المركب التقديسي أي القام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالثبات المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فتقيق من العشرة بعد ثبوتها تسعة فهو مقرر به لانه لا يتم وليس في المستثنى حكم قتال ورميما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا فاعرفوا لفظه فالتوجيه ما قرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لفظا توجيه بما لا يرضونه فانهم الحنفية لما أعلنوا للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا) أولا (نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالثاني بعد الثابت) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانته بالاول اثباتا (اقول) في الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو الثمن الاثباتي ومن التي اثبت (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أي ليس تكلمها بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالثاني فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا يصح فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التاويل ورميما يحاب بال المعنى أنه صريح الحكم بالثاني وهذا لا ينافي ضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى (ومن ههنا) أي من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امادة الأذى عن الطريق وتسمية الامامة اعياناً بخلاف الوضع قلنا هذا من أخبار أجداد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبت فهي دلالة الاعيان فيجوز بتسميته اعياناً احتجوا بان الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فلا تقترن في الاسم وكان استعارتهم من اللفظة اقرب من نقلها من لفظ أخرى ابداع اسام لها قلنا لا نسلم له حديث الشرع بعبادته لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللفظة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا في عبارة عن الطواف والسعي قلنا نعم جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع ايضاً عبارة عن الصلاة عبارة عن الدعاء كالتي في الجملة والجمع عبارة عن القدوم للصوم عبارة عن الامساك

حرزاجان على شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأني مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج) وجه الاندفاع ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى (فندبر) وجه اندفاع ايضاً ما في التوضيح ان الاولي بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (تأنيالو كان في المستثنى حكم (الزم من الصلاة الا بطهور ومعتبر بالظهور) اذ لا دلالة للاستثناء بخلاف المصدر (وهو باطل اتفاقاً) فان الصلاة مع فقدان شرط آخر من الشرع ونحوه وان كانت مع الطهارة باطل قطعا وما في بعض شروح التناهي من ان الحديث المذكور غير صحيح غير وافي فانه وان تكن هذه الالفاظ صحيحة فليكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السبوطي وآزره وقد ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم (ويجيب اولاً كما قول بان الطهارة) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (فالمعترض دل على اشتراط امر آخر) من الاستقبال والترغيب ذلك (لا ندر) مدعانا (فانه مختص) لعموم حكم الاستثناء وانما يضرب لادعنا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهارة وان قبل التخصيص ونحوه غايه ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط ولو للمعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد لتقصص من المقارنة ولا مقارنة بينهما ولا احتمال للفسخ هنا وهو غير وافي فان اشتراط الشروط الاخرى من ضروريات الدين وكان متقدماً عليه فصلخص صواباً وانما يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود ما فافهم (و) يجيب (ثانياً كما قال الادمي انه منقطع فلا اخراج) فيه لشي من افراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (ودفع) هذا الجواب (بانه مغرغ) لان المعنى لا صلاحاً حاصله ملتصقة بشئ الا ملتصقة بظهور (وكل مغرغ متبطل) كما تقرر في الصور وقد يقال كونه مغرغاً غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا الصلاة موجودة الصلاة بظهور والمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في الدفع ان يقال اولاً ان الانقطاع يشهد بعدم صحة الصلاة عموماً لكن قد تكون مقرورة بطهارة وثانياً ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا بد من ان الانقطاع الذي يصادر اليه بضرورة شديدة (و) يجيب (ثالثاً كما في التناهي بحمله على البالغه) في اشتراط الطهارة (كانه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يجزئ انه) أي اجل على البالغه بخلاف الأصل سمي في الشرع) فلا يصادر اليه كيف ولو وقع هذا الباب لما ثبت حكم الصلاة (و) يجيب (رابعاً كما في المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (الصلاة) صلاة (الصلاة) بطهور الطرد) الشكل (فان كل صلاة بظهور) ولوقع فقدان سائر الشروط (صلاة) حاصله قطعاً) فلا مخالفة وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلاحاً حاصله بحال الاقتناء بالطهارة وهو وافي بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يشهد بعدم انصاف الصلاة بحال غير الاقتناء بالطهارة كما في ما زاد بالافاق (وليس) هذا الجواب (شئ) لانه ان اراد الحصول الشرعي فالامر باطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لانتهاء سائر الشروط) في بعض الصور ولا يوجد الشرع مع فقدان الشروط وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير قابل للتبدل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاحية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطر الحصول الشرعي للصلاة المقررة بالطهارة قلت فعل في هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجيب (خامساً كما هو المشهور عن الجمهور انه يشهد بثبوتها مع الطهارة في الجملة) ولو روق فاعلى شرط آخر (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعترضة في الصحة (وردة) هذا الجواب (بانه يجب) في الاستثناء من التني (ان يكون اثباتاً بالثبوت لان يكون متردداً بين التني والاثبات) وهنا كذبت فان الحصول مترددين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يتحقق (فانقل) فان الرئيس بشئ لان مقصودنا الجيب ان الاستثناء من التني اثبات لانه اثبات لكل فرد

وان كان عارفاً عن التوكلين الشرع شرط في اجراء هذه الامور امورا آخر تنضم اليها فشرط في الاعتدال الدعاء الواجب انضمام الركوع والصلاة وفي قصد الميت ان ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتدال دعاء ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني انه يمكن ان يقال سميت جميع الافعال صلاة لتكونها متعابها ففعل الامام فان التالى السابق في الخليل يسمى مصداكونه متعابها كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا انه لا سبيل الى استكمال تصرف الشرع في هذه الاسماء ولا سبيل الى الدعوى كونها منقولة عن اللغة بالكيفية كما طعن قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عوماً وفي كل حين عوماً فالمعنى انه لا صلاة في حال من الاحوال أصلاً الا في حال الطهارة في الجملة قطعاً وهذا لا تردده أصلاً وقد رتبنا المعنى لا الصلاة بحصة الا الصلاة بظهوره والركعة موصوفة في الانبات فمع فيلزم حصة كل صلاة بظهوره ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادساً) ان مثل هذا الكلام متعارف في قاعدة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فدلل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يلزم فوات المستثنى فلحديثنا يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدها (واما الله) أي المستثنى منه (وجسمه) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وبنه مافيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الحكم وقد يوجه بعض الأجيال بوجاهة ما يشهور وهو الوجه الخامس فعليه التأويل (ثم هي تافؤات) الفائدة الأولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدّر (لقبرية) (واما المكنون) فالمعنى لانه لا يمكن بالامكان العام المقتضي بالوجود الا الله (فلم يزم) منه (عدم امكان الله) سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل (واما المكنون) فالمعنى لانه لا يمكن بالامكان العام المقتضي بالوجود الا الله (فلم يزم) منه (وجوده تعالى) فلم يثبت التوحيد أصلاً (ويجب أولاً) كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد (مبنى على عرف الشارع) فلا يختار كلا الشقين ان ثبت قدر الوجود وان ثبت قدر المكنون ويقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع ووقع على ان المعنى ليس ان يمكن ما هو موجود الا الله فله موجود واجب ويعدم ما امر ان عرف الشارع حادث فتمثل (و) يجب (ثانياً) كما هو منقول (عن بعض الحنفية ان وجوده) تعالى (تقرى في ساحة العقول) لان المسكر لم يكن دهر (بالوالمقصود) منه (نفي التبريل) لان الخطاب مشرط فلان يختار ان ثبت قدر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكان الله سواء تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسبباً لا يحتاج الى التفسير فتأمل فيه (و) يجب (ثانياً) كما هو منقول (عن الشيخين بان لاجابة) ههنا (الى الخبر بل اصل التركيب الله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا ليعصر) أي لحصر الالهة فيه تعالى (فالمستدلب هو الله والمسنده هو الله) وهذا الجواب بآداب متشاكل بالله لاجابة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (ما يتعجب منه) فانه بعدد ما هرا بالعربية اذ يبدل في فيها (كفلا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضي الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بنى كلامه على لغة من يتخير لا التي انفي الجنس ويقصوده ان المعنى انني الاله الموصوف بالالهة الا الله الموصوف بها وحيد لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شيء آخر وهو انه لا يزم منه نفي امكان القبرية لان اشكال كما كان ولا ان تقول ان لا التي لنفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه في وجوده المستثنى ولا يحتاج الى التبريد (وما قيل في تصحيحه بل لا والائتاء) وقبل انما الاله الله (لكان كلاماً تاماً) البتة (من غير تقدير واعما هو التي وكلة الا) أي ليس مفادها الا مفاد لا ولا فلا ولا أيضاً لا يحتاج الى التبريد (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من قولها انما لا والا (ان حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا فاللازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تمامية من انما (ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (ارباعاً) أقول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن الواجب) بالامكان العام (فهو ضروري) فلزم من الامكان الوجود (أو يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة) فلان يختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى (لواجب) (ويلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلان يختار تقدير الوجود ونقول لما اتفق وجوده سواء اتفق امكانه لان الموصوف بالالهة لا يكون ممكنات مخلوقة بالضرورة وبه عليه في علم الكلام أيضاً وهذا الجواب بالضرورة يؤيد ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى رد الزعم لجهالة المنكرين فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المحميات كإحدى الدابة فتصرف الشرع في الجوع الصوم والإيمان من هذا الجنس إذا شرع عرف في الاستعمال كاللحرب والثاني في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به النبي ويمتثل به كسببهم بالجرم محرمة والمحرمة بشرها أو لا محرمة والمحرمة ولو طوافها فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الكوع والصود شرطه الشرع في تمام الصلاة فتشبه الاسم يعرف استعمال الشرع إذا تكرر كون الكوع والصود ذكر الصلاة من نفسها بعيد فتشبه هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج الصود والكوع من نفس الصلاة وهو كالمحتاج إليه لاعتنا بصوره

(حاشا بانه مطلقا لا الهات ضرورة تعالي عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شانه أن يوجد تارة وبعده أخرى (فكيف يكون الإيجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وإن كانت مطلقات صورية ضرورة معنى فتصرفا تقدر الوجود والمعنى لاله موجودا للضرورة لاله موجودا للضرورة فلزم امتناع الاله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) الفائدة (الثانية الخفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يقيد الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي بعد الإشارة لانه) أي الاستثناء عزلة الغاية فانها لا تنهاه عن الحكم الصادر وتقدم دخول ما بعد فيه فاقبل كذلك الاستثناء (وعزلة الوجود عدم والعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الأن الصادر ثابت قصد وهذا لا يل) بل تعافى كون إشارة (والأوجه) على ما في التصر بأن هذا ليس على الإطلاق بل (أه إشارة مرة) إن لم يكن مقصودا (نحو على عشرة لانه لأن المقصود منه) (سبعة) أي الإقرار به وأما في ما زاد فليتم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الأنياب والنبي) المحققين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد إلا النبي لأن المخالف غير دهرى لكنهم مشركا المقصود منهما رادعوا عن كنى في الأنياب بمجرد الإشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود إذ لا بد من التناقص في المثال فاقبل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتباع في الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الآخر فافهم) وتحقق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها وبمحصل من المركب مفهوم تقيدي يحكم عليه وعرفت أنه يقيد المستثنى منه بإخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الأول بذكر الكل ثم إخراج البعض إشارة إلى أن إخراج مخالف لمصدر في الحكم وهذه هي التكتة في الالفاظ واختير بطريق الحلول فحشد اندفع ما قال مصدر الشرع بغير هذا التاميص باختصار القول الثاني هو أن بذكر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم القلب ولا يكون إشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال لانه لا حكم فيه لفظا فيهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لقاعدة الحكم التام بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضابطا وإشارة ويؤيده ما انفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد بعدل عنه فتقصده هذه الإشارة في خصوص التركيب بالذات فلا إشكال عليهم قدس أسرارهم إلا من جهة عدم التدبر في كلامهم في الفائدة الثالثة عند الخفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكل بحسبه متفاضلا وأنه ليس ربا لأن العلة عندهم الكل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم بيعه لعل الطم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام لا يبيعون الطعام بالطعام الأسوا بواء هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يبيعون الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعب بالشعب ولا التمر بالتمر ولا الخيل بالبيع الأسوا بوعايعين يداين في حديث بطول أخرجه الشافعي الأمام والبر وأخواته ولفظ الكل صريح في الأصحين وغيرهما (فقال) الإمام (نحو الإسلام من تابعه منته) أي معنى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم للمعنى لكم بيع طعام عساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم بالتخصيص (فلسوا مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكل ويكون متفاضلا أو غير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكل (منوع) بصدور الكلام لأن الاستثناء امتناعا لعارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حنفية من الطعام بحنفيتين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الخنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة) لانه عزلة المكسوف عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو الفاضلة حقيقة) وشبهه كالخازفة) فيجزم البيع فيما فقط (وهما في الكل بالكل عادة) لأن المشبر المساواة فيه فقط كما إذا بيع الخنفة بحسبه مساويا في الكل وكان متفاضلا في الوزن يجوز أن الموزون كان كذا ببيع

الشرع من العادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الانبوع تصرف فيه وأما ما استدلى به من أن القرآن عربي فيه إلا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فله لواشئ على مثل هذه الكلمات بالجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربياً أيضاً كذا كرنا في القبط الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقف على تصرفه فهذا أيضاً لا يجب إذا لم يذهبهم مقصود من هذه الالفاظ التكرير والقرآن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا بما ذكره القاضي رحمه الله

بجسده مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيها (فما لا يدخل تحت غير مذكور) في الصدر (والأصل الإباحة) فيبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر) أن يفرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا) فان النفي والاثبات إنما يكونان في الداخل في الكيل (لأنه مستثنى منه) (وسبق الخارج) عن الكيل (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الآن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالنطق وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الاستثنية إنما استدلت بالحكم المستثنى منه لا بالحكم المستثنى مقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المصارف في الحرمة سائر الأحوال التي سواها ومن جعلها بيع ما لا يدخل في المصارف فقد ان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان معنى الخلاف ما ذكر لكان الامام غير الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لأنهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكال ليست الا على من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً لكلامه وإنما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه لأن المسألة مقصودة قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل أنه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبنى عليه وإنما الغرض التمثيل بأمثاله الاستثناء وعبارة قدس سره هكذا انفصاعاً عندنا بقدر قول الرجل لفلان على ألف درهم الأمانة لفلان على تسعمائة وعنده الأمانة فانه ليست على وبان ذلك أنه جعل قوله تعالى الآن الذين قالوا يعني قوله الآن الذين قالوا لا يتخلد بهم وأقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تبعوا الطعام بالطعام الا بأسوا وبقى صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء معارض في المكيل خاصة وبخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل التخصيص في العلم انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبدء الخلاف في القوم المذكور وعليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محض القياس ان المستثنى منه المصدر الاحوال الكلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التمهيد وما خورنا من كلام هذا الحد الامام غير الاسلام في محض القياس (أن من ادعى اعتبار نوع المستثنى المفعول) (وأوجه) (أوجه) فعند الحنفية (المعتبر الأول) فقد روي نوع المساواة وهو الحال الكلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة في ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (د) فقد (الشافعية الثاني) أي حقه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لأن المتبادر من ما في الدار الا زبده) ليس فيها انسان الا زبد الاحوان (الزبد) وعلى هذا قال الامام محمد بن كل في الدار الا زبد فعدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحوان كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقرار وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بنقطة الحال (م) مثلاً الاستثناء بعد جعل متعاطفة) بالواو ونحوه من الغامض كافي التمهيد (يتعلق بالآخر) فقط (عندنا كما ينبغي) الفارسي من الناحية أي كذهب هو إليه (و) يتعلق (بالكيل) أي كل واحد (عند الشافعية) كل ما لا يسهم) قال في شرح المختصر (والنزاع في الظهور) فقد نظرنا في تعلقه بالآخر وعندهم في التعلق بكل (لا الاحتمان) أي لا في مكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (د) ثبت عوده (الى ما عدا الآخر) وإلى الآخر فقط وإلى ما عدا الأولى فقط) فلا يثبت أن من أحد دعوى التسمية في واحد من الاحتمالات وإنما يصح في نزاع الظهور (م) اعلم أن الظهور في الأخيرة متصوص في شرح البدعي ونظير من كلام الامام التلبيح رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصح جوابه بل انحصار جوابه بالرجوع الى الأخيرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذنا

(الفصل الخامس في الكلام المقيد) اعلم أن الأمور متقدمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فأما ما يدل فنقسمه إلى ما يدل بذاته وهو الألة العقلية وقد ذكرنا جميع أقسامها في أدلة العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالته إلى مقيد وغير مقيد والمقيد كقولك زيد قائم وزيد يخرج وأما وغير المقيد كقولك زيد بلا وعرفي فإن هذا لا يحصل منه معنى وإن كان أحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما فمنهم من قال هو كلمة لغير رجل وزيد غير زيد فإن هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لأن أحاده

من دليلهم فشهادة على التي لا بد من تعهده بالاستقراء البالغ وليس بل تصريح بالأمته وحده خلاف ذلك كما عرفت وعلى الترتيل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافة في جهة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلافي (و) الإمام الهمام جهة الإسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى الشكل (و) قال (المرضى) من الروافض (بالاشتراك) فيما (فيستوقف) إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (واقفان لنافي الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل (وإن خالفنا) نا (في المأخذ) لأن ما أخذهم في تعيين الأخيرة يتقن به فإنه إن كان لها خاصة فظاهر وإن كان لكل فلها أيضا لا احتمال لكونه لمساعداه من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ الظهور في الأخيرة (وقال أبو الحسين) المعزلي (إن ظهور الأضراب عن) الجملة (الأولى) بأن يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والأمرية والتبعية (أو أسماء) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء متعلقا (أو بحكا) بأن يكون حكمه ما يختلفا نوعا كرمي بغير قيم واستاجر مضمر (و) الحال أنه (لا يكون في الثاني ضمير الأولى) أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه نحو كرمي بغير واستاجرهم (ولا يكون اشتراكا) بينهما (في الغرض) المسوقه (فالأخيرة) أي يكون حين ظهور الأضراب بالأخيرة (والأ) ظهور الأضراب ما بان لا يختلفا نوعا (وإسما وحكما) ويختلفا في أحد هاتين لكن يكون في الثاني ضمير الأولى أو يختلفا ولا ضمير الأولى في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوقه (فجميع) أي فيكون الجميع في الصور الثلاث (ومنه آية القنفذ) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم يأتيان بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون (الذين يأتوا) (لأن الغرض) من أجل (وهو الإلحاد والاستقام واحد فهو) أي أبو الحسين (واقفي الشافعية إذا لم يحصل) لكلامه (تعلقه بكل الالامع) وهو قول الشافعية (الأنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فافهم لم يقصر (والخلاف) إن كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (إننا) لأن حكم الأولى ظاهر (في الثبوت عموما) ورفع عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه الأخيرة فقط (فلا يرفع حكم الأولى) كيجوز تعلقه بكل فرفع حكم الأولى أيضا وإذا كان الرفع مشكوكا (فلا يعلل) لأن الظاهر لا يعلل به المشكوك وهذا أحسن مما قالوا لحكم الأولى متيقن ورفع بالاستثناء مشكوك فله يردعي ظاهر أن التيقن يحكم الأولى ممنوع إذا احتمل ارتفاع الاستثناء ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وإن كان محاب عنه بأن المراد التيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فإن حكمها غير ظاهر (لأن الرفع ظاهر فيها) أن الكلام فيما لا صارف فيها) وحديث يتعلق بها (فيما لا يزم فيها اتفاقا) وإذا ثبت أن الأخيرة بظاهر الرفع (فانقطع ما في المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أي حكمها بظاهر الارتفاع بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة (وبوجه الدفع ظاهر) وهذا الدليل بظاهر ما لا يدل على عدم التعلق بماعد الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن دفع الأولى مشكوك فلا يرفع الاعتناء بقرينة التعلق بها وحديث فالتعلق بها لما يحازر حقيقة على الثاني الاشتراك لأن المنفرد لا يحتاج إلى قرينة تعيين الأولى فلازم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعرض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعه بالاستثناء بظاهر عندنا لمصم كيف هو هذا في قوة أصل المطلوب وإن أن تقرر هكذا أن تعلق المتعلقات بالقرين أصل متأصل عند أهل العربية وقد يدل عنه أيضا حكم الأولى بظاهر النبوت لعدم تعلق المغربي بارتفاعه بالاستثناء مشكوك لأن الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيقتضي به وهو القريب ولا يتعلق بماعد إلا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بماعداتها فتأمل في قوله فافهم موضع تأمل (و) (لأننا) تأمينا الاتصال من شرطه أي الاستثناء كما مر (وهو في الأخيرة) فقط لأنه متأخر عن الأولى بالأخيرة فله فلا يتعلق بماعداتها وهذا يدل على

وضعت للأفادة، وأعلم أن المقدمين الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أو مستنداً أحدهما إلى الآخر نحو زيد أو نحو ذلك أو اسم أعندني فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف فكذلك زيد ومن وعمر وفي فلا يفيد حتى نقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيدان لم يتخلل اسم وكذلك قولك من في فذ على ^١ وأعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالآفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالآفادة الأخرى وإلى ما يستقل بالآفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقرروا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بمعاذ الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والانصاف بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحقق مع الصارف) عنه (فيعتبر بدليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد التحقق في الواقع وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً في صورة عدم العطف لتعلق لاحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعدمه من آخر أعين الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تنوع الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالاولى لاحقة لاخرها فغير المتعاطفة اثنتين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنتين أو ثلاثة فإن كنتي بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرهما يمان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقابل في العرف أنه كلام واحد وإن لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكون من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي فيناظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لثم لم يزل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة ذلك أن يجب بأنه بما ينزل الانفصال منزلة العدم لمور خطابة وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يبعد الأخذ في أخرى تركها بل إن تمامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل للمناع على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط الأخرى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فنزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بخصامه وبالعكس لظهور أمر محقق أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلكها هنا فأحفظ فانه من مزال الأقدام وثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع والشك أن باب غير التنازع أكثر فيعمل عليه الأدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (وأستدل) على المختار (أولاً) لوقال على عشرة إلا أربعة أو اثنين لزم عسمية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لم يستمر (ويجيب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قبل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والا) تعذر بل يصح (كان الاثنان مبتدأ) لكونهما مستثنين عن الاستثناء للمفيد الثاني (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة ونسب شيء واحد وانتفاءه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الظاهر وليست بوحدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المبتنيين من جملة الأربعة المستثناءة والمنفذين من جملة الستة السابقة وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد التوحي غير مستحيل كالأختفى (فتدبر) (وأستدل) ثانياً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وجب للضرورة بقدر قدرها) ولا يتبعها (والأخرية متعينة) للتعلق لأن الكلام فيها الصارف وهما تنفي الضرورة فلا يتعلق بمعاذها (ويجيب بأنه وضعي) أي وضعه للتعلق بالجملة (الأخرى) حتى لا يتجاوز قدرها وفي الخبر إن أردناه وضعه للتعلق بالأخرية فتم مطلوبنا وإن أردناه وضعه للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجه أنه ممنوع وبالكل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يستعمل من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغام مقدمات أصل الدليل وربما يقر بأن المراد بالضرور عدم الآفاد من غير تعلق وإن كان التعلق وضعافاً للاستثناء لعدم استقلاله ضروري والتعلق والأخيرة تكوني فلا يتعلق بمعاذها حينئذ بدفع لكن رديح قد وردا ظاهراً ما أشار إليه بقوله (أقول) أيضاً الكلام في قدر الضرورة) فانه لا يجوز أن تكون الضرور متعينة للتعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للأخراج عاقله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى اتصال ظهوره والنصر في السيرة والظهور فيه ومنه منصة العروس لكرسي الذي تظهر عليه والنصر ضربان ضرب هونص بلفظه ومنظومه كذا كراه وضرب هونص بقصواء وهو محموله تعالى ولا تقل لها أوف ولا تطاون قتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤثمه ذلك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأسيس الضرب والشم وما وراء القليل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والقيل والتأنيف ومن قال إن هذه ما عليم بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالملطوق فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج في أنه إلى أو يتطرق إليه احتمال فهو

فأفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فأفهم) ولا يخلص عنه إلا بأن يقال أنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل والأصل في الممول أن يلى العامل أن كنى الأفادة وهما الأخير كافية لدفع ضرورة التعلق فالتظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما في المناهج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فإن مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها لكل انتفا (ففيه أنه لا انتفاء للآخر في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كالصريحه الامام) في الدين (الارزقي) صاحب الموصول (فلا نقض الآية) لا بالصفة وغيرها فإنها الأخيرة عندنا (وسياق وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيدفع به النقض فالتطر الشافعية (قالوا) الأول العطف يجعل للمتعدد كالفردي فيجعل الجمل كالواحدة والتعلق بالواحدة والتعلق بالكل (أقول) انما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء فإنه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بأحد لا غير (وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق الأول بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب في المشهور بأن ذلك) أي ضرورة التعدد كالواحد (في) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيدو بكر (أو حكما كالجمل التي لها محل من الاعراب أو وقت صيلة) وأما عطف غير المفردات فلا (القطع) بأن موضوع بنوعهم وبكر شعاع ليس في حكمه ويظهر من هذا الدليل وجوبه أن الاستثناء من المعلوم والمفرد استثناء من المعلوم فلهذا كنى واحد وهذا يناسب ما مر من أن قودا أحد المتعاطفين قودا لا غير للتشريك وقدم الكلام فيه ثم رد عليه أن الصفة والغاية لا تنقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كالاستثناء وشأن القود فالحق إذا جواب المصنف وهذا ينزى في فهم (و) قالوا (أي بالوفاة) والله لا أكف ولا شرب أن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا وبنينا وينسبكم فلا يجنب بالكل ولا لا شرب (وأجيب بأنه) أي أن شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فإن) الحق به لأنه يخصص مثله فيكون مثله في الأحكام (كان) فاسا في اللغة) وقد نهيناعته وإن قالوا وجدنا لها وارت المحصيات الغير المستقلة على خط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فإنه يخص ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوع الحكم التعلقي والتصري في الأحكام ألا ترى أن الشرط قد يقيد انتفاء الجزاء بالكتابة والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع عنه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس إلا القياس فتدبر فإنه واضح (على أن الشرط مقدم تقدرا) لأنه لا بد في صدارة الكلام باتفاق الحاجة فصيح تعلقه بالأول لأنه ما قرأه تقدرا (بخلاف الاستثناء) فإنه مؤخر فلا يتعلق إلا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال المصنف الأسرار الإلهية تقدم الشرط تقدرا برشدك الذي مذهب أهل الميزان فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فإن المعادل أن يقول إن كلمة كرم أو وقع مغفولا يكون مقدما لصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع إليه) فقط (فالو) كان لاخرة يقدم عليها فقط دون الجميع) وإن كان لكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقديم على الكل ولا الرجوع إليها (فلا يلزم) ما ذكرتم (فأرقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (الراد أنه) أي الشرط (لما لا عن مكانه) واستدعي التقدم (لما يتبع الأخير بالاتصال) لأنه لا هذا الصوق (فقدّم على الجميع دفعا لرجوع بلا مرجع) فإنه لا تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال الميزان نسبت إلى الكل على السوية يلزم الرجوع من غير مرجع قطعاً فقدم على الكل فتم الفارق (فأفهم) ولا رد عليه أنه لم يجوز أن لا يكون لاخرة في مكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجع لأنه مع كونه من تعالي المتع أنه في مدد دفع القياس غير موجه لأنه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صاف والاتصال في القيد لماسقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة الأولى ولا ينسبته إلى الكل على السوية فلا أصلية أصلا كإقرارنا فتدبر (وأبشأ

غلط وأما الذي لا يستلزم الاقرينة فمكفولة تعالى وبعبارة التي بيده عقدة الشكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكفولة رأيت أسدا وجارا وتورا اذا أراد خصاعا وليد اقله لا يستلزم بالدلالة على مقصوده الاقرينة وأما الذي يستلزم من وجهه دون وجهه فمكفولة تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكفولة تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدهم وما غرو فان الايتاء يوم الحصاد معلوم وقد اراد ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد اراد الجزية مجهول فخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة الى بدوله اما أن لا ينطرق اليه احتمال فيسي نفا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير أن يجز فيسي بمجمل ومبهما

انه أي لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقيق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا لا يغير السند لانه لا يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختص بالأولى وان تأخره الشائبة) فلا يتم استدلالكم عليهم (د) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما أن يكرر به دكل جملة وأما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتركيب مستهين) فمثل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجع في الثالث (فلان الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (تضمنه) أي التأخر عن الكل (طريقا له) أي الى التعلق بالكل وهو المسمى (قلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الامر قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي تعين التأخر بطريقه يقال (متنوع لوانه صفة قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) يجوز (التصريح بالكل في الجميع) فهذا طريق آخر (د) قالوا (رابعاً على الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والقصر) على الأخيرة (تحتكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (وذلك تحتكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والشك) بكونه لها (مرجح) فلا تحتكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التمسك والترجيح من غير مرجح وجوابنا بكونه للقرينة (كل جمع المكر) الآن يقال هذا دليل لا يدل على التعلق بالأخيرة لالائبات مذهبه (ولأن تقول في الجواب أضافته أن أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال العصري من غير قرينة فلا نستدل ذلك كسب بدليل من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وإن أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالاً لمرجع قرينة دليل لكن لا يفيدكم كمالا يخفى (د) قالوا (خامساً لو قال على خمسة ونحو الاستهجان) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقاً) والأصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جلا وأن التعلق بالكل لاصرف وهو تقدير استثناء الستة من الخمسة وأنه لو لم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لاقى كل واحد والكلام فيه لاقى الأول كالاخفى اتباع الروايف خذلهم الله تعالى (قالوا) وأحسن الاستفهام أيهما المراد من التعلق بالأخيرة والكل (ونه دليل الاشتراك) لانه لو كان لأحد هما فقط لتبادر وضع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (الجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة قبل إقامة البرهان (أو) رفع الاحتمال فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس تحتكم كذاه فخص الاستفهام لازمة الاحتمال ليسير تحتكم كذاه وهذا لا يفي كيف يعنى الحق ولم يبدأن حسن الاستفهام لو كان داليل الاشتراك لصار الالفاظ النظرية بالحقيقة أو الخفية للدلالة ومقتضاها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا فلما من نور (د) قالوا (ثانياً على الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فكون حقيقة فهم ما (قلنا) هذا جهل بل (الأصل عدم الاشتراك) بل المجاز خبرته) ثم انه إن أراد الصحة للجميع من غير قرينة والأخيرة كذلك فهذه أدري من مجال بوجه درجة العبارة وكيف ساء له في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وإن أراد الصحة من قرينة في أحدهما فيه مجاز قطعاً ثابت الاشتراك منه حقا فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض) بمعاذ الأخيرة فانه صحيح والأصل الحقيقة (وله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازاً بالاتفاق فلا تثبت الأصله كونه حقيقة في مقابله قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في أحدهما باجماع معتد باجماعهم فلا تثبت الأصله الاشتراك في مقابله فتدبر القاض وجه الإسلام وأما دعاهم (قالوا الاتهام) بل الجمل بالعطف يجعلها كالواحدة والانفصال وانقطاع كل عن صاحبه حقيقة (جعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (تارة) على تقدير كونها كالواحد (ولا يخرج) من الأولى تارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتماليه على آخر ففسى بالاضافة الى الاحتمال الآخر بظهوره بالاضافة الى الاحتمال البعيد مؤلا فاللفظ القيد اذا ما انص أو ظاهر أو محتمل

الفصل السادس في طرق فهم المراد من الخطاب اعلم أن الكلام اما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ماله أو يسمعه الأمة من النبي فان سمعه ماله أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفا أو صوتا ولا لغة موضوع حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علما ضروريا بثلاثة أمور بالمتكلم

كلا الجانبين هما (والأشكال) والأشياء (بوجوب الاشكال) فيتوقف (قلنا) بحجاب الاشكال الاشكال (عنوع) وانما بوجوب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية القذف التي من تلاوتها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة الحدود في قذف إذا تاب) لم هو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء (خلافا للشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (وما أتى أحد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما قالوا (رداه) أي الاستثناء (اليه) أي إلى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبدا (فإن قلت) كل من ينفي على رأسهم سقوط الجلد عنه بنام على رجوع الاستثناء للعقب الجبل إلى الكل قال (ولو امتنع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقا لا دعي) وهو لا يسقط بالتوبة (للتعلق) الاستثناء (به) أيضا يسقط الجلد (أقول انما يتيم) ما ذكر (فأقول) لو يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو منوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرع حد لأن شرع الزجر وهو أيضا جاز بل هو أشد من الضرب عندنا بحسب المروءة ثم الجفرة مصدرت من اللسان فينسب الزجر عليه فيجوز ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمية وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فبها وأمر بالقطع وهذا كله ما أشار إليه الامام غفر الله له من قوله سره حيث قال وعلى هذا اقتضى قوله تعالى وأجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا أن قوله وأجلدوهم جزءه وقوله ولا تقبلوا لهم وان كل تأمل كنتم من حيث أنه يصح جزءا وحدها مقتضى الشرط لان الجزء لا بد من الشرط لجعل ملحقا بالأول الأخرى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب والأخرى أنه يفرض إلى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزءا لان الجزء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا تعتبر تمامها بصفتها كانت حتى الجزاء في حكم المستند وقال أيضا والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون عاقبته مع قيام دليل الانقضاء وقطعنا بصفة الكلام ان القذف سبب والبهيمية الشبهة شرط بصفة التراخي والردح من شأنه البطل لانه عطف بالواو والبهيمية عطف بتم انهي وإن تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقن بسقوط ما قبله لا يصلح المذبذبة لان إقامة الحد فصل يجب على الامام كلف والامتناع عن القبول فعليه له ومؤمل كحقن هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الأصل بان الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق الله بما تدر بعقوب صاحب الحق وعنده يسقط بعقوب المذنب لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة لبدء العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (والنقطة أو لا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالخير (و) لهم (تأنيبا ما قبلها) أي ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعلية طلبية وهذا) القول (اسم اخبارية) فلا تعطف على الأولى وهذا الوجه أشار إليه الامام غفر الله له من قوله سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويجعل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أمور الامام غفر الله له من قوله سره وان حصل للعطف فمعطى على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول القول جلدة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجلدة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين يستندوا وأما إذا كان معولا لافعل مضمر وجب القول بكون الواو لا اعتراض بتمه فافهم فإن قلت لم لا يستقيم من الذين قلت فينبذ بتم سقوط الجلد أيضا تأمل (قبل المتعنع انما عطف الخبرية على الانشائية فيما لا يحل لها من الاعراب وهنالك) أي الانشائية (يحل) من الاعراب لانها خبر عن المستند فلا تمنع عطف هذه الامة عليها وهذا التامر دل على أن الذين يستندوا وأما اذا جعل معولا لافعل مضمر والطلب تفسيره فليس محل من الاعراب فيتمتع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمع من كلامه وعبر اذ من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة والقدر الزيلة ليست قاصرة عن اضطراب الملاك والنبي الى العلم بذلك ولا مستكاد وهو يحتاج الى نصب علامة لتعرف ما في ضميره الله تعالى فانه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة وكان كلامه ليس من جنس كلام البشر فبعبه الذي يختلف لعبد له من جنس سمع الاصوات ولذلك يصير علمنا تفهم كصفة سمع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يصير على الأكمة تفهم كصفة اذراك البصير لالوان والاشكال أما سمع النبي من الملاك فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح اذ ترد في العطف على الانشائية والحبرية (ولاشك أن المماناة ابلغ) فالاولى عطف الجسلة على عملها من عطفها على غير ما لها فاذ كر يكفى للترجيح (و) لهم (ثالثا) الجسلة (الاولى خوطب بها الحكم) بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحمد ما يقوم به الامام (وهذه) آية (خطاب لتي عليه) وآله وأصحابه الصلوة (السلام بدليل الكاف) (و) إفراده واذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما أشار اليه الامام فخر الاسلام بقوله الأثرى أنه فوض الى الأئمة فان التعويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح من جملة امتناع العطف وما في التوزيع أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولاشك أن الكاف موضوع لافراد المخاطب باطلاق أهل الفخو كلف ولولاه لم يكن للثنائية والجمع فائدة وفيما استنبذه يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا للغير بنى أسرا تلي على طريقة الالتفات اشارة بانهم غير باين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم بعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعضهم فاضربوا حي كذلك يحيى الله الموتى ما من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فاقص وبعد التزل لا يضرب استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا عطف الاسمية على الطولية يلزم اختلاف المخاطبين لو أتى الكاف على الحققة والجل على الجماد خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تزل عن هذا أيضا فلا يسلك في صلوحه من مخالفتي (اقول لو منع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزو الجسلة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزية الا جمعة وقع خبر فيها (المنع على كمالها) لكون المخاطب فيها أيضا جاعا (والثاني باطل اتفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو لا اعتراض قائم على ما جاز بعض النسخة ثم ان الجسلة الطولية لا يصلح وقوعها خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخرة مقول فيهم فاحلوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجسلة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب لا ثمة والمعنى والله أعلم يا أيها النبي الذين يرمون المحصنات قل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجسلة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فليزم معدا للخطاب في جملة واحدة بخلاف الجسلة الكبرى فانه لا يحصل لها من الاعراب غير يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جلتين وهذا ليس بتلك المثابة فحفظه ولا تغلط (الآن يقال حينئذ) العطف (عطف الحاصل) من الجسلة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جاز صاحب الفتح في مثل زيد يعاقب بالقد والارهاق وبشرع رابا لغو والاطلاق) انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الحبرية والانشائية وانما يجوز العطف على لا تقبلوا من قبل عطف الحاصل على الحاصل لانه انما يكون في الجمل المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالحبرية (فتمثل و) لهم (رابعا) أي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا بخبر بالهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وبذلك لان في) الجسلة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير داخل فيها فمثل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) فأدغم ثبوت الحكم للاستثنى وصار الحاصل وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرايين الذين نأوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين (وهو خلاف الواقع اذ التسقيع بم السهل) من التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فن أي شئ نأوا (لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسجوع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائكة دون نفس الكلام ولا يكون هذا اسماعا لكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر النبي وكلامه وان سمعه من غيره وهو سمع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدا من المشركين تصار له فأجرح حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم سماع الرسول من الملائكة ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي هي المحاطبة ثم ان كان نصلا لا يخلج كقراءة معرفة اللغة وان نظرت اليه الاحتمال فلا يرد في المراد منه حقيقة الانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما لفظ مكتوف كقوله تعالى وَاَوْفُوا

غير متصفين به أصلا وبالجملة الاتصال من أولئك ومن عموم الاحوال لا يستقيم الاستكشاف غير مرضي عند الخلق (الفظا) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أو مثلهم الفساد في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبألفظ المستثنى الانتقادر مستغنى عنه (ومعنى) كما اذا استثنى عن أو مثل يجعل نفسه كالفاسق (فتأمل في الثاني) من الخصائص المتعلقة (الشرط) قال الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (ما لا يوجد المشروط دون ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده وأورد أولاً أنه دورى) لان المشروط لا بعد الابد العلم بالشرط (ويجب) عنه (بأن المراد بالمشروط الشيء) والحاصل ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاتضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لا يخرج السبب ولو كان المشروط على معناه يدخل من أول الامر حتى يخرج فله ليس مما لا يوجد المشروط دون بل لا يوجد السبب بدونه (فيل) اذا كان المراد به الشيء (فصعد على العلة المادية والغائية) فانه مما لا يوجد الشيء دونها ولا يلزم أن يوجد عندها (أقول الا أن يقال المراد خارج) عن الشيء (كذلك) أي لا يوجد الشيء دون الخ (بما على ما عرف) واشهر (أن الشرط من العلة الخارجية) فهذه الشرقة بقرينة الإرادة (وأما العلة الثانية فانا نعلم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح) المذكور هنا (كامل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول هي) علة لتفاعلية الفاعل فليس متوقفاً عليها (المعلول (ابا الواسطة) باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعلته موقوفة تعليمها (والتأثير من عدم الوجود بدونه التأخر) عنه (ذاتاً بالذات) من غير واسطة فالعلة الشرط لا يوجد الشيء دون أي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضاً لتفاعلية الفاعل وكونه تاماً في الجماعية فقد رتب فيه تاماً فان الغائية ليست بما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لطلان العتق والشرط بما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلاً تاماً بدونه فتدبر (و) أورد (تأنياً) أنه متوقف بجزء السبب) فانه لا يوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد السبب بدونه واذا قد اريد بالمشروط الشيء يدفع الدور توجه اليه هذا الاراد فهذا في الحقيقة اراد على جواب الدور (ويجب أن جزء السبب قد يوجد السبب بدونه اذا وجد سبب آخر) غير هذا الجزء جزء فلا يصدق عليه الحذف (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد في النقض (جزء السبب المتحد) أي الواحد للسبب (على ما صرح به الامدني) وبصدق عليه أنه لا يوجد السبب بدونه (واجب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه) أي أنواع الارتباط التي بينها وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا المتعلق ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده (حتى يتناول الشرط الشيء السبب) وهو الشرط الذي يستلزم الشرط وهذا كان آخر ما يتوقف عليه بانه وجود الشرط لكن لا نوعاً بل علة بالمشروط والاكتمال سائر الشروط مستتمة فلو لم يرد لنوعه خرج هذا الشرط ثم ان الاسباب يتكفل وجودها عنه فان دفع النقض بهذه الشروط الى الابد اعطى هذه النقض في ان لا توجد علاقتين علاقة ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لجمعة والعديد والاداء مطلق وهذه العناية بنوع النقض فان لا توجد علاقتين علاقة الاقتضاء وهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرط مطلق وصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يقال وجودها عنه فان دفع النقض بهذه الشروط الى الابد اعطى هذه النقض في ان لا توجد علاقتين علاقة ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجودها وانما هو شرطية اعطى بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استعانة في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لا خوف فافهم اذا تقررت ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود السبب بدون جزء السبب المتحد وانما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحداً (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقاً)

حقه ونحو صلا والحق هو العشر وإما ما على دليل العقل كقوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وإما قرآن آيها من أشارات ورموز وكل وسوانق وأواخر لا تدخل تحت المحصر والحقين يخص بدرهما الشاهد لهما فنقله الشاهدون من الحجة إلى التأسيس للفاطر صريحة أوسع قرآن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى نوجب علمنا ضرر وبافهم المراد أو نوجب ثبوتنا وكل ما ليس عبارة موضوعية ألفته فتبين فيه القرآن وعند منكري صفه العود والأمر تتعريف الآخر والاستغراق بالقرآن فإن قوله تعالى اقنوا للناس نكره

والإيمان أن لا يوجد بدون شئ من الأسباب ولومتعدا (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون القصد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد
عنده (فانه قد كان السبب يخرج حينئذ بالقصد الأول) وكان هذا الخارج السبب فان قلت لا المحصور لقائده في آخره قبل
يخرج أن يكون القادما خارج الاله فانه لا يوجد المعلوم فيه قلت سيجي أن المثل تعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها
لتوعد العلية فخرجت لا أول فقدر فيه (الآن يقال ذلك لا خارج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد للسبب
دون القدر المشترك لتوعد لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد بدون القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب لا لتوعد تعلقه
بالسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطاً لشيء (مع سبب) هـ (دون) سبب (آخر) كأن القبض
شرط لآل في الاله دون البيع) فانه يقيد الملك بنفس العقد دون الاله (فأقطع النظر عن خصوص السبب) و يؤخذ انه
شرط للآل مثلاً (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلاً فان فرع الشرطية لم يأت
عن وجود المشروط دونه (الآن يقال) ليس الحد والشرط العام بل (الحد وشرط الشيء مطلقاً) أي من كل وجه مع كل سبب
(وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (قدر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك متوعد وانما هو شرط
لخصه الملك الحاصلة من الاله ولا يلزم من اشتراط الخاص شئ اشتراط المطلق بل هو شرط استحباب الاله المأوقه لم يوجد
السبب تاماً كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلاً بأن يكون المشروط
واحد مشروط متعدده وتوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك
يحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلاً حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بدعي ولم يقل أحد أن الشرط لا يتعدد
(قلت المتعبر في مفهوم الشرط اصطلاحاً بعدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والواحد المشروط بدون كل (فتعدد
التعدد) بحسب الفانها (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المتعبر (في مفهوم السبب استيعاب الوجود
وكل واحد معين من الأسباب) المتعددة بدلاً (كذلك) أي أنه يستيعب وجود المعلوم كالخفاة في الصرم وانظرها بمضمان إلى
وجوب الكفاية (والسرفه) أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الأسباب (ما تقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل
الواحد الباعد لا بد أن يكون واحداً بالعدد) اذ لو اختلفا فاعلة الواحد بالمتخصص للواحد بالعموم (اذا العقل ينقض عن أن
يكون تخصص الفاعل دون تخصص معلوله) والأسباب عدة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدراً مشركاً أو الكان الواحد بالعموم
لاضعف سبباً وفعلاً الواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انتقاض عن كون الأقوى يتخصصاً متوقفاً على الأضعف
بل يعلم كونه متخصصاً بخلاف الفاعل هذا (ورد عليه أن امتناع كون تخصص الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر
من المؤثر المحلى فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلاً
متخصص (منفوض باقتضاء الماهية) فو دمعنا كالواجب عند المتكلمين الذاهين إلى زيادة التخصص فانه متعين بنفسه
معلوم للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهين إلى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التخصص بنفسه
تأمل بل نقول اقتضاء الماهية التخصص غير معقول لأن نسبتها إلى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي
نسبة إلى المعلوم وغيره (أيضا جاعل الوجود والتخصص واحد بل التخصص نحو الوجود على العقب فلو اقتضى الماهية
تخصص لاقتضى الوجود فيجب قبل الوجود وهذا باطل بالفلاسفة باده الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه
ماهية العقل التبع لا يفيقه التخاصم المهر وتاؤه أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المباح (الشرط ما يتوقف عليه تأثير
ز) عقلياً كان أو جاعلاً فلا يرد أن العقل الشرعية لا تأثير له حتى يتوقف على الشروط (وفهمه) لا يتوقف ذات المؤثر

وان كذبه بقوله كلهم وجههم فيحمل الخصوص عندهم بقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء قاته أريد به البعض وسأقي تفصيله إن شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والخيال) اعلم أن اسمنا حقيقة مشتركة إذ قدر أنه ذات الشيء وحده ووراده حقيقة الكلام ولكن إذا استعمل في الانفاط أريد بهما استعمل في موضوعه والخيال ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الأول ما استعمله الشيء بسبب الشبهة في خاصية مشهورة كقولهم الشجاع أسد والبلد جبار فلو سمي الأبقار أسدا لم يجر إلى الجبر

عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المهاج قد زاد لم ينفله وهو لا وجوده وحيد لا حاجة إلى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الآن في الجزء المحمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه بشكل نفس السبب) فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (غيره) وتوقف تأثير الشيء على تحقيق ذاته) وما في بعض شروح المهاج انه يخرج بالقياس الأخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففسد معنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحسد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغاير للمؤثر) فيخرج السبب (ثم) ورد على عكسه الحيثية في العلم القديم فانها بشرط (لوجود العلم له تعالى وانصافه) (ولا تأثير للمؤثر فيه) (إذا لم يوجد إلى المؤثر الحدوث) عند جهول المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للعاجلة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لو تم هذا) أي المخرج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجبدة (وهي زائدة قدسية) لا تمتنع قيام الحدوث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بهذا الحدوث فلا حاجة (فيلزمها ما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا بالاعتبار إلى ذاتها (فيستعد الواجب بالذات) العيان بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان يمكن الوجود (وحديث بلزم السداد بان إثبات الله تعالى) أي العلم به فان مداره على حاجة الممكن إلى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول) أو لا وجود الصفة فهو وجودها لموصوفها على ما مر به ان سينا (فوجود صفاته تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها) فلا يلزم وجوب وجود موجودات (مستعدة) (مستعدة وانما الحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجب غير متعلق بالذات ولا يعتمد على التقوية مسلم على عقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قدسية البتة وأذلة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما إمكانات غير موجودات منسوبة اليه وإلى العدم غير مخرج بقى كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فلزم ما سلم استه التوحيديين بخلاف المعروف أيضا من يظان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في نفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس إلى الذات وكل ما هو واجب شيء فهو واجب به بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء عما هو الثاني وهو لزوم الاستقلال وبغير وجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تغييرا عن الشيء بالزمن فهذه الاما معارضة ونقض اجاب ولا ينقطع به عمادة الشبهة ولذا أريد بالثاني المشتغل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) (أقول) (تأيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة إلى مقتضى (و) (اتيان بلزم السداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال المقتضى فان كان مقيدا بالألاد والاعتبار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها إلى الذات الموصوفة بها لكن الذات عاجلة أياها لا يحتاج بالأختيار والازم التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم مسد به بعد العلم وإذا كانت مجعولة بالايجاب لا ينجح إلى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حققه الامام تفر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله لهم المخرج هو الحدوث لا الامكان أن المخرج إلى الجاعل الخالق الاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحديث سقط قول النصير الطوسي انه يبين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأنهم أن يجعلوها ممكنة متخلفة بالايجاب لا لا اختيار فلا يحد ويروى محض أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقل) يحكم بشرطية العقل (كل جوهر العرش) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعي) يحكم بشرطية الشرع (كل طهر لا يمتلئ) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لأنه العلامة ومنه) أي علاماتها (ففيه إشار إلى أن الشرط القوي لا ينطبق

ليس مشهوراً في حق الأسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثلته شيء فإن الكفاي وضعت للافادة فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث التقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واسئلكم القرية والمعنى واسئلكم أهل القرية وهذا التقصان اعتادته العرب فهو توسع وتحوز وقد يعرف المجاز بأحدى علامات أربع الأولى أن الحقيقة مارة على العموم في تظاير ما ذقونا عالم المعاني به ذو علم صدق على كل ذي علم وقوله واسئلكم القرية يصح في بعض الجملات لأرادة صاحب القرية ولا يقال سبل البساط والكوز وإن كان قد يقال سبل الطفل والربع أقر به من المجاز المستعمل الثانية أن

قسمان منه كإعزام ابن الحالج وإلى أن الشرط القوي العلامة لمدخول أن وأخواتها كإعزامه أيضاً (وأما نسبة النجاة مدخول أن) وأخواتها (شرطاً لقصوره علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (إذا كثيراً ما يستعمل) أن (فيما لا يتوقف السبب بعده على غيره) فهو علامة موجبة (فيستلزم وجوده لوجوده) أي يوجد ومدخول أن وجود السبب فهو علامة على الجزاء (لأنه لضعفه) أي لا يستلزم في مدخول أن في السبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون السبب أعم منه ويكون لازماً له وسبب آخر ولا يلزم نوادر السبب على أثر واحد بالنقص لأنه لم يعم له ليكون واحداً شخصياً نعم إذا كان مساوياً يلزم من نفسه نفسه (ولهذا ينبغي في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (وضع التالي) منه (لأنه لضعفه) أي لا ينبغي في المقدم في التالي (وهو) أي الشرط (قد يتعدد وقد يتعدد جعاً) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) يتعدد (بدلاً) بأن يكون الشرط واحداً لا يمتنع من أمور متعددة فهذه ثلاثة من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتعدد وقد يتعدد جعاً وقد يتعدد لافاً فالمجموع تسعة حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (أفرع) قال أن دخلتاً فأنتماطا لكان) مخاطباً للثنين من زوجاته (تدخلت أحدهما) دون الأخرى (قيل تطلق هي لأن الشرط متحد وهو مدخول واحدة واحدة) والجزاء كذلك هو إطلاق كل وقد وجد شرط إطلاق الداخلة فتطلق ثم أشار إلى العلة بقوله (وطلاق كل بدخوله يعرف بالعرف) وهذا أوفق عند هينان أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد على الأحاد (قيل تطلقان) معاً لأن الشرط تطلق كل (دخوله سبباً بدلاً) وقد جعياً) ولم يوجد فلا يرتب الجزاء (قيل) ليس هذا إلا ذلك (بل تطلقان) معاً لأن الشرط تطلق كل (دخوله سبباً بدلاً) وقد وجد فترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد للجزاء (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء متحكم بهت (أقول المقصود من الميمن المنع) من الدخول (ولاشك أن أخذ الشرط بدلاً يبلغ فيه فهو المرجح) لأخذ الشرط بدلاً دون الجزاء (فتقدر) وفيه أن المرجح انحصار إذا كان الاحتمال على السوية وههنا تعليق بطلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر (مسألة) الشرط كالاستثناء في الأحكام (التي تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (الجميع) لأنه مقدم تقدراً) فيقدم على الكل (أنه الصادرة للكلام) (كالاستفهام والتثنية) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام بوجه أن الشرط أيضاً يوجب حكماً كالخالف فيها أشرحه كالاستثناء وله خصوص من المماثلة في الأحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافية القول بحاجة البصرة أراد أن يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أن لم يكن دخلت ما تقدم خبر) أي خبره خبره في مستقبله وليس بزم أو لقال ما تقدم جملته لكان أشكل (الجزء المحذوف) دلالة عليه (ولا المبحر) مع كونه فعلاً مضارعاً وهو لا ينبغي شرطاً وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الأعلى) أكرام مقدّم معلق بالدخول فليس ما تقدم أخباراً إلا أكرام مطلقاً (وذلك لم يكن على تقدير عدم الأكرام لعدم الدخول) ولو كان حكماً مطلقاً الكذب (والتقدير) أي تقدير الأكرام ودقيقه بالدخول (مرتين) لا يفهم بالضرورة (والوحدانية) فليس ما تقدم أخباراً إلا أكرام مقدّم فيسأل المقتدر كالحال الواقعة بعد الفعل الضمير على شرطية التفسير بخوض بداهة خبره (هذا) وأما قولهم لا ينبغي ما تقدم إذا كان مضارعاً فقلنا له لأجل أن التقديم يبطل على تلك المجازة فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (تقديره ما قالوا) أي البصريون (أن في زبد قام خبره أو الفاعل) وما تقدم مستأد (والوحدان يكتبه فإن المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخيره (واحد) وهو نسبة التقديم إلى زيد (ولهذا لا يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد الصواب بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى) فالنوع مع علماء الكوفة حيث جوزوا تقديم الفاعل) على ما نقل صاحبها كائن وسعت عن مطلع الأسرار الإلهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه امر الامر واذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه امر والشأن هو الامر اذ يقوله تعالى وما امر فرعون برشد ويقول تعالى اذا جاء امرنا الثالثة ان يختلف مسافة الجمع بين الاسم فيعلم انه مجاز في أحد هذين الامر الحقيقين يجمع على أوامر واذا رديبه الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيق إذا كان له تعلق بالغیر فإذا استعمل فيا لتعلق به لم يكن له متعلق كالقدرة إذا أردبها الصفة كان لها مقدر وان أردبها المقدور كان لها الحسن العيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى الى أي عجب مقدر وان لم يكن له متعلق ان النبات لا مقدر له

أي قدس سره مراد أن هذا التعليل غير مطابق لكذب التصوات علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلا وفي ضرورة تقدم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ انفاها واذا انفقوا على مطابقة الفعل اياها في التقديم افرادوا وتنشؤ سجا لكونه حاملا لغيره في صورة التأخير بل أو جوبا فيه افراد الفعل ابدأ فتدبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورتي التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثانوية) وهي الكسفات والزيادة على أصل المراد المفهوم من الكلام كونه ردا للانكار وغيره وهما يتبعهم في التقديم كحكا كذا لا في التأخير (فالكذب) أي تكذيب الوجودات الفرق (لعله لعدم السليقة) لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربي الفصح فإن كان علميا) غير بلغ (فلا يعبأ به) ان سلم عدم فرق (كيف وهو لا يفرق بين ما أنفأت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن التكلم مع نبوته لا حد غير بخلاف الثاني فإنه يدل على النفي عنه مع السكون عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكلا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذا يعبأ بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربي الفصح (بلغا فلا نسلم انه لا يفرق) بل يفهم في التقديم التسعة مرتين بخلاف التأخير (كف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب والعلماء هذا كلام متين ثم أراد أن بين السكتة فقال (والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ) أي ذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المتباحة الى الفاعل معين (فان ذكر) الشئ (بعده فذلك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيمتد تعلقه عما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه التقديم أن يرتبط ما ذكر بعده (فلا حظ الى الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي) وربما يناقش في بيان كون حقيقة الفعل متقبلة للتعلق الى ما يذكر من جوع والى الغير مسلم لكن لا يان منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى وهو المنوي لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه عندهم خدع العلوم (دون الزيدان قام) لاستدائه الى الضمير العائد الى المقدم فيقولون التوافق (فالمتى ههنا) أي في نحو مسند الى المؤخر فافر والفعل (دون الزيدان قام) لاستدائه الى الضمير العائد الى المقدم فيقولون التوافق (فالمتى ههنا) أي في نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مسندا الى الضمير وان فهم الربط من (هنا) فالحق له أنه حقيق بالمقتضى (الثالث) من الخصائص المتصلة (الغاية ولفظها الى وحى) وقد مر في حروف المعاني (نحو) أكرم بني تميم الى أن يدخلوا وهي كالشرط اتحادا (وتعددا) فقد تكون واحدا ومتعددا اجتماعا أو بدلا (و هي) كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذا عقت بعد جعل متعلطفة (والذاهب) ههنا (المذهب) المذكورة ثم (ههنا المختار) ههنا المختار ثم (ههنا المختار) ههنا المختار عندنا الانصراف الى الأخيرة وعندنا الشافعية الى الكل ووجهة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والفرق في مستلزمه فيما هو والحسين ان ظهر الاضراب فلا خير والافلاك (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية ثم اخرج شئ منها بعض المسمى) من افراد العالم (فان مفادها عدم نبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم نبوت الحكم بعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادها نبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية كان متنازعا على مذهبا أيضا لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم ما يخصصان تزل الى رايهم وقال مفادها عدم نبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (قد يخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى) عن الحكم (دائما) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما (نحو) أكرم العرب ان كان هاشميا) فأخرج الشرط غير الهاشمي (وأما الساميان الى القرن الثالث) فأخرج مسلمي هذا الزمان (وفيه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاقا والكلام كان في الوضعي المطرد (واله آثار في التحرير أيضا قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد بضادان أي قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد بضادان فان قلت القوم العائدون

واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضروره كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول
اسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولائها اسم وضعت للفرق بين الذات واللقرب في الصفات ثم الموضوع للصفات قديس يجعل
على ما يكون مجازا كالاسود من الحرب اذ لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المرئي وسبويه
وهو يد كليبها فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المرئي فيكون
في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور اعجاز الثاني الاسماء التي لا أهم منها ولا بعد كالمعلوم والمجهول والمذلول والمذكور

أما جامن المخصص لم يردوا التخصيص بمادة ما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص
كالا ستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم ينصرف في هذه الجملة بل قد يوجد في غيرهما من التصللات الغير المستقلة نحو
كل بل ولا العاطفة والتركيب فتدبر (الرابع) من التخصيصات المتصلة (الصفة نحووا كرم الرجال العلماء) فيخرج الجاهل
(قرب تخصيصها ليس انظما) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عدا) في مسألة العام المخصوص حقيقة
أم سائر (و) الوصف (في تعصبه المصدرة) المعطوفة بعضها على بعض (كثير وقرش الطول كالاستثناء) في تعصبه الجدل
المتعاطفة مذهب مختار (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة اتما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فليس عدم
ثبوت الحكم للمخصص (والماتون) للفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كثافي التحرير) أقول ليس كذلك بل (الظاهر أن
التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف في إثبات النقيض) فحكم في البعض المخرج
هو هو للمفهوم ثم والتفاوت لا (تأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصورة مستعمل في معناه بل يقصر على
البعض أصلا عند الخفظة كما عرف من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويشيد الحكم بالتعلق في جميع الافراد لكن
يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافق الكل وان لم يتحقق أصلا يتحقق أصلا وأداة الغاية بقيد
انتهاء حكم العام ان قارنته فتحكم على الغالب المنتهي بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتعديبه الجنس أولا ثم بتعديبه عومه في
افراد (تدبر) موضوع الواضح كذلك كافي الجمع المضاعف بخلاف الشافعية فانهم ساءلوا بالمفهوم فقيد أولاد هذا القيد نفي
الحكم عن بعض أفراد العام فعارض حكم العام فيه فيفهم بقية هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كافي المخصص
لستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال
العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كثر بل لا يفي الشرط وغيره من القيود متى سوى التاكيد بخلافهم
فان معناه عندنا حكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما لو افلانه لو كان المراد
بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو الغاية بالغاية ففهم التكرار والوحدان بكذبه وأما انما يقال ان هذا القيد غير
مستقلة لا تندل المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح لتعلق الا بطريق التاكيد فيكون القيود فاندسوى في الحكم فلا يثبت
المفهوم لفقد مباشره فهو ففهم واستقيم ثم اننا قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذا قيد بالخراج فخرجهم
من المركب بمعنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي المركبات فهو أيضا ليس تخصيصا وانما هو صاحب النص بر قدس
سره لانه اختاره ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الثاني والاستثناء قد ظهر أن ماعده الشافعية من التصللات
مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الخفظة من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القدر على القصر فاحفظه
فانه محقق وانما كثرنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقسام الافهام حتى ان بعض المتأخرين من متاوعيه المصنف اختاروا
مذهبهم وطلونا أن قول الخفظة اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة ترتب عليه بل ظنوه شافيا (الخامس) من التخصيصات
المتصلة (بدل البعض نحووا كرم بني عم العلماء منهم ولم يذكروا الا كثر من أهل الأصول (قيل) انعم لم يذكروا (لان
المبدل منه في نية الطرح) لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا عتداده فلا يبدل ولا يخص (وفيه نظر لان الشيء عليه المحققون
كالنعمشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم الملهد) مطلقا
حتى لا يعتبر عومه وخصوصه (بل هو) بحسبه (القيود والتوطئة) لذكر البدل (في الجمع عومه افضل تاكيد وتبيين
لا يكون في الافراد لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انعم لم يذكروا لان البدل منه مستعمل في معناه كيف

اذلائي الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء ؟ هذا اعظام المقدمة ولشغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصريح والافاظ المنطوق بهما وهي أربعة أقسام **القسم الاول** من النون الاول من مقاصد القبط الثالث في الجمل والمبدئ **اعلم** ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى **مينا** ونصا واما ان يتعدد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى **مجيلا** واما ان يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى **ظاهرا** والجمل هو اللفظ الصالح لأحدهما من المعنيين الذي لا يتعين معناه لا يوضع اللغة ولا يعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل **(مسئلة)** قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لأول بديه البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتر فيه عينة لما استعمل فيه البدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد طوالة النسبة الى البدل لا يبدل بفضل أو كيد فليس هذا من الخصائص فتدبر **وله** فرغ عن المتصلات أراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير ضبوطة فقال **(مسئلة)** **العرف** (العلى) أى تعامل الناس ببعض أفراد العالم (مخصص) العالم تلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية كآزمت الطعام وعادتهم كل البراصرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (واما) التخصيص (بالعرف) القولى بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما لم يتوافق في العرف أرادوا بعض الأفراد (فبانفاق) بيننا وبينهم مخصص (كلدراهم) تطلق (على الشد الغالب) في العقود (لنا الاتفاق على فهم لعم الشأن بخصوصه) في قوله (اشترى لهما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن بمثلا (اذا كانت العادة كله وما ذلك الاتبادر بخصوص وهو محقق في العلى كالقولى) فيخصص هو مثل تخصيصه (فالفرق بين المطلق والمقيد والعالم المخصص كما في شرح المختصر) بأنه يجوز تقييد المطلق بالعرف العلى ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام من معناه واشترط لجان القليل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع (لغو غير مسموع) (اذا لم يأت) في تقييد المطلق بهذا (التبادر) الى التقييد لتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قليل هذا) أى قيس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (اقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء مبدئيات ما يوجب التبادر في غير الموضوع له يوجب اراذمه بخونا (كرفع الفاعل) ثبت لاستقراء القواعد الأخرى في الرفع (فأما) فانه الحق الشافعية (قاروا الصيغة) المستعمل في العرف العلى (عامة) لغة (ولا مخصص) فيبقى على عومه (قلنا) المقدمة الثانية (عموم) فان عادتهم مخصصه فيلزمهم لان غلبة العادة بنجر الى غلبة الاسم كالدرهم على النقد (الغالب) فالباقي في العرف القولى الذى هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة (فانه لا باعث القصص) فيه (الآن استعماله أغلب) فالقولى بخصيص القولى وصبرونه غرضه دون العلى بحكمه مريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر لادعى وهو اشتراك القولى والعلى في المناط وبما قررنا تدفع أن غلبة العادة اذا انحاز الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر **(مسئلة)** هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا (حوزة كثير من) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أو يكون أحدهما مقدما أو مؤخر أو هو المختار **عند الشافعية** (وبهم) القاضي الامام (أبو زيد وجع منا) هذا حتى يعجب وان القاضي الامام صرح في الامرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فلس مسائل رفع الحكم الثابت عن بعض الافراد (ومنه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر أو موصولا كل منهما بصاحبه (وفصل) الحنفية العراقية والقاضي أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متاخرا موصولا بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متاخرا غير مقارن الآن تدل قرينة قرينة على بقاء الحكم الخاص المتبق بعد قبض العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا انما غفرت من شيء فان الله حسبه عما سلب القول مع كون الحكم باعطاء السلب القائل مقدم عليه كالمس (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص التبر القائل (وبقي) هذا العام المنسوخ البعض (قطعا في الباقي) لا كالعالم له اخص منه البعض والسواب حذف قوة متاخرا بل قال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقط) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فتوقف) بقدره الى دليل آخر كاهو شأن التعارض من إسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه واتخاذنا بعد ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على حجيته مقدم على العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (وأنوثر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القسدية هو مجمل لان الأعيان لا تنصف اللحم واما يحرم فعل ما يتعلق بالعين
وليس يدري ما ذلك الفعل فيجزم من المتسمها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل وأما يحرم منها النظر
أو المضاجعة أو الوطء فلا يدري أيها لا بد من تدبير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد
انعرف الاستعمال كل موضع وذلك فتننا الأسماء العرفية ووضعية وقدمنا بيانها من أسس بتعارف أهل اللغة وأطلع على
عرفهم علم أنهم لا يستر بيون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يرد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

الحرم احتياطاً فإنه لا شناعة في تركه المباح إنما الشناعة في فعل الحرام ثم إن ما ذكره هو الذي يساعده الدليل وينطبق عليه
الضرورة الفقهية فإنه عارض النبي عن الصلوات الأوقات المكرهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد
أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوهما وعلموا باقتباس
فريع في الفجر حديث النبي وفي العصر الحديث الثاني وأيضاً عارض حديث النبي المذكور حديث اباحه الصلاة وقت
الاستنابة في يوم الجمعة فخصصوا العموم به بل علموا بالحرم إلى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب
السديد أنه يحتمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضاً ذكر في مصب التعارض من أصول الإمام فخر الإسلام أن في صورة
التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وبصرفه المصنف أيضاً إلا أن يقال الأصل أن لا يعمل بممكن الأمر في نفسه
أن حكم أحد ما ثابت فلا محل للفتوى بحمل العام على الخاص وهو أن من حل الخاص من حل الخاص على الجواز لا يمتنع لثلاثة تعطل الحادثة
فتأمل فيه قال (المحورزين أولاً) لو لم يكن الخاص مخصصاً للخاص الكلي مطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات
الاحمال أجعلن أن يضعن حملهن (مخصص قوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشراً فخرج الحمل الموقوف عن الزوج وليس بينهما مقاربة (ونه) قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص
بقوله تعالى ولا تنكوا المكشركن فخرج الكتابية عن المكشركن (فان الكتابية، شركة للتثنية) كما قال الله تعالى أفعد كفر
الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة نزلت في النصاري (غيره) من اتخاذ جبارهم وزيادتهم أو بانهم دون الله وقولهم عزير الله
والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) أن القول بالتخصيص باطل بل الكبرية الأولى وهي قوله تعالى وأولات
الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهله أن سورة النساء القصص نزلت بعد التي في سورة البقرة)
كذلك كره الإمام محمد في الأصل كذلك في التيسر وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والشافعي وابن ماجه عن ابن مسعود
أنه بلغه أن علياً يقول تعدد آخر الأجلين فقال من شاء لاعتنه أن الآية التي في سورة النساء القصص نزلت بعد سورة البقرة تكذا
وكذا شهر أو كل مطلقاً أو وثوق عن زوجهما فأجلها أن تنزع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء
حالفته أن سورة النساء القصص نزلت بعد الأربعة أشهر وعشراً وأولات الاحمال أجعلن أن يضعن حملهن والروايات
مذكورة أن في الدرر المنثورة واذنبت هذا (فيكون نسخاً للتخصيص) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أولات
الاحمال مخصصة لعهله بخلاف الجاهل الصبي فإن الصبي اختلوا في عدة الحمل الموقوف فنهز زوجها فأسير المؤمنين على
وإن عباس قالاً بعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالتأخير وليس من التخصيص في شيء وإن مسعود وأبو هريرة
قالا بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كبرية (ولا تنكوا المكشركن) ذكره
جماعة من المفسرين فتكون ناسخة لها بالخصوص وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكوا المكشركن حتى
يؤمن قال نسخت وأحل من المكشركن نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكوا المكشركن
حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركه قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أجعلن للمسلمين وحرم المملكات على رجالهم
ومواقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ إذ لا حقيقة الاستثناء والعلة في أن يخرج
الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتاً وهو النسخ (قال في الكشف) إن سورة المائدة ثابتة كاهل ليس فيها منسوخ اتفاقاً فتكون
متأخرة في النزول وروى أحمد والشافعي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير قال سمعت فدخلت على عائشة فقالت لي
يا جبير نقرأ المائدة فقلت نعم فقالت أما أنها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

علت هذا الثوب أنه بدليس وإذا قال حرمت عليك النساء أنه بد الوفاق وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجزئاً للصريح ثمة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واضح. ففي نفي الاجال وقال قوم هو من قبل المخذوف كقوله تعالى واسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى ألمست لكم بهمة الانعام أي كل البهية وأحل لكم مسيد العصر وهذا أن رأيه الحاقه بالمحل فهو خطأ وإن رأيه حصول الفهم به مع كونه مجزئاً فافهم صحيح وإن رأيه الحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مستلهة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية الفلاذ وقوله وإن جازئاً فحكم بينهم وأعرض عنهم. وروى أبو داود في ناسخه بالآية الذين آمنوا لا تحلوا نسائهم والآية ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا الفلاذ وهذا وإن في الدرر وقها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم أنه أن عدم للنسخة باعتبار الأكثر والله أعلم (على أن اللازم) من ذلك الحكم (تصريحاً) على البعض وأما أنه يخص فلا يلزم (ولو أن) أن يكون دفعاً للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفع) الحكم من بد الأمر فيكون تخصصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع الأول إبطال فإن قلت الدفع أحسن فإن فيه أعمال الدليل قال (وتحسن) الدفع سيدفع (و) قال المحموزون مطلقاً (تأنيلاً) دلالة الخاص فاطمة ودلالة العام على العموم مجتمعة فلو جواز انتساح الخاص به لزم إبطال القاطع بالمجمل (ولا يسلط) القاطع بالمجمل وهذا لو تم لدل على عدم انتساح الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا) لا نسلم أن دلالة العام مجتمعة (وقد تقدم) إثباته بل يساويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل على فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام مجتمعة فلا تخصص في التسريع بالاستقراء إلا بالعام) فلا كما هيما فتلون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعاً والعام مجتمعة أن الألفاظ الخاصة لم تختلف في كونها موضوعاً للعقوص والألفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم والخاص قوة بخلاف العام وهذا السؤال غير وارد فإن موضوعاً للألفاظ العموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا سائغة الشبهة فيها بخلاف من خالف لعدم ما لا عهدهما ثابت وور بالبرهان لا يخبر في المقطوع عن المقطوعة فلا توجد للخاص باعتبار الوضع أو ضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالأحاد فتدبر (قيل) في حواشي مرزحان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالخاص إلى ذلك العام) وما نفي به كونه مخصصاً وأخصاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (مثل) لا تكلم الجاهل بالنسبة إلى أكرم الناس هكذا أجاب صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن التخصص بهذا المعنى لا يوجب القطعة زائدة هذا القائل قوله (ولا يخفى) أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرمائه قطعي (لأنه) لا يجوز إبطال العام بالكلية بالتخصص (بخلاف) العام فإنه مجتمعة (لأنه) وإن كان في فرد مائه قطعاً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد مائه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المنفردون (أقول) مع أن القاطع والمجمل في هذا المعنى غير معهودينهم) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه (ولما) يمكن هذا التصديق فالكلامه فإنه لا يرد على الناقصة القطعة لم يكتف به فقال (يرد عليه) أولاً أنه لا يمتنع في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساح فيه حكم بعض أفراد مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مفلون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فيتم الترتيب الآن يقال المدعى وإن كان عاماً لكن قد ثبت عاذاً كعدم جواز انتساح الخاص المطلق بالعام المطلق فيم الحكم بعدم القائل بالفضل وعلى هذا يلغو الكلام كله فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دل على عدم جواز انتساح الخاص المتقدم بالعام فلا يجوز انتساح العام المتقدم الخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم لن أن نعكس ونقول العام المتقدم بنسخ الخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المنافع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذلك نسخ الخاص بالنسبة إليه بعدم القول بالفضل فهذا كله لغوي وقيل (و) أقول (تأنيلاً) تخميناً لتوفيق التخصص لفرمائه جميع الأفراد لأن المقطوع هو فرداً ما وأما جميع الأفراد فتلونه فلا يصح إخراجهم من العام الذي ورد بعدهما في الأولى (وهو خلاف المذهب) فلم يتم الترتيب الآن يقال أنهم (وردوا) هذا الإبطال مذهبناً لا لاثبات مذهبهم بأنه يلزم عليهم إبطال المقطوع بالمتفرد فتدبر (و) أقول (تأنيلاً) القطع بهذا المعنى عطف على لا تعوى فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطأ والتسليم وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يحل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف به عرف الاستعمال قبل ورود الشرع أرادته بهذا المقتضى فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والتسليم أن يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المؤاخاة بالدم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح به وليس يصح في جميع أحكامهم من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو يحل بين المؤاخاة التي ترجع إلى الذم بآثارها وإلى العقاب أجلا وبين الغرم والقضاء لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لأنه قد ما فهموا غايته فمفهومه عقلا لأنه موضوع له وهو المراد بالعقل فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أضامن جهة أنه علم من اللغة عدم جواز إطلاق العلم بالكلمة وبالجملة أن دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لأنه لازم من الوازم (وإذا ابتدأ المحلل بالتحليل أي الأفراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة إلى العام المتأخر (بالأفراد) الموضوع لها العام التالي (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) إذا كان غايته مفهم الملازمة ينسبه وبين الأفراد وإذا ارتفعت الأفراد ارتفع ما هو من لوازمه في أنفسهم (فقط القاطع) وهو فردا (القاطع) هو لزوم بطلانه لبطان الأفراد والحاصل أن النسخ بالذات انتفاء لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من التالي وهما مغلونان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فردتا المفهوم في كل واحد فإذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا يستلزم نفسه وإن ادعى استحالة بطلان القاطع بالمطلون على هذا التصريح ونطال به بالبرهان (أمل) (و) قال الحق زون (الثالث) الخصص أولى من النسخ لأنه أغلب (وفوقه) من النسخ والغلب أولى (ونه) أعمال الدليلين من وجه لأن الخصص ممول في معناه والخصص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل النسخ بالكلية (فقط الكلام في) الكلام (المستقل) للمستند الحكم المعارض للحكم العام في البعض (ولانسخ أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في الخصص أعمال الدليلين في مدلوله ما يحل لأحد معاني الآخر (وفي النسخ أعمال الدليلين في تمام مدلولها في زمانين فهو أولى) من التخصيص بتدبر قال (المفسرون) أولا أقول إذا قبل في شهر لا تكرم الجاهل ثم قيل (في) شهر (آخر) كرم الناس وقيل (في) شهر (ثالث) لا تكرم الطباع لا بعد كلام الوسيط لغوا وقيل بالتخصيص مطلقا مقدما كان العلم أم مؤخرا (لزم ذلك) القولون إذا خصص من الناس الجاهل لم يبق إلا العلم وإذا خصص لم يبق شيء فزيم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم أنهم لا يخصصون في هذه الصورة بل الثاني كفى وإذا لخصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالأكرام والتيه عنه ورد على شيء واحد والتخصيص إنما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسيط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفسرون ثانيا إذا قبل اقتضى زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا إلى آخر الأفراد (من المشرك) لأنه) أي لفظ المشركين (أجمال لذلك المفضل) ان معناه جميع الأفراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق فكذلك الأول أقول ذلك أن تقع أنه أجمال لذلك المفضل (أجملا) فترتبه التخصيص) وهي أن الخاص المتقدم (أجمال لما في) كفى وحسبنا استعمل في البعض فهو أجمال له (فالفهم) وفيه أنه مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فعارضه كما إذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح تقريره ما هو متقدم إذا كان صالحا لا لنسخ وحكم المعارضة انتساق إن تقدم بل متأخر فينسخه كالتخصص على هذا الوجه الخلق المذكور ثم إن المنع لا يتوجه من الأصل فيما إذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض) عما إذا تأخر الخاص عن العام لغير ما كان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لأنه إذا قبل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا إلى آخر الأفراد ثم إذا قبل اقتل زيد المشرك لم يبق لا تقتل زيدا لأنه فترتبه (أقول) هو (مدفوع) به إذا انفصل الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا يستلزم في بان الدليل إدم تحلف المدعى (وإذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فإنما نسي تحصيصا) لشبهه بالاستثناء إذا لم يكن لا يقع للفرادة فصار دافعا لكل الخاص المتقدم المقارن (فخصر) العام مقارنا لهذا الخاص (تكملة) بالباقي (بعد التخصيص) (والخاص) أن المقتضى للدليل (التعارض) والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يخلف) فيما نحن فيه فإن المتأخر إن كان خاصا فمتبرعا بضاد ونسخه وإن قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لأنه بين العام أن المراد منه غيره فتدبر (و) قال المفسرون (ثالثا) قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذلك في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث (و يفهم منه) أي من هذا القول (الأجاء) فإن الظاهر منه كتاب جميع

صامق كل فعل مع أنه لا بد من إصهار فعل فالحكم ههنا لا بد من إصهاره لأمانة الرفع اليه كالقول ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الهم والعبق وههنا الولد ثم فما قبل فالضمان أيضا عقاب فليرفع قلنا الضمان قد يجب بمعناه الثاني عليه لا لا انتقام ولذلك يجب على الصبي والمحزون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب حبس الأتلاف كالمطهر في الخدمة وقيل حبس عاقا كما يجب على المتعمد لقتل الصد لذوق وبال أمره وأن وجب على الخطي القتل بمعناه القاطية ما يلزم أن يقال ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب لأنه، وأخذوا انتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والانتقام والقصدوان من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث والأحدث على ما سمي في السنة إن شاء الله تعالى وأيضا لو تراءى الظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فلا أحدث وهذا مثل المرفوع ولو تراءى فيه الأمر أقوى فإنه يرجع إلى أن الأقدم لا يصلح قرينة لخصيص الأحديث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من القويين مقبولا فكيف يمكن هو أجل في العلم كله من القوية والمعارف الالهية لا سماع مشاركة ثلثة أو الأرفع منه (وأوجب عمله على ما لا يقبل التخصيص) كما إذا لم يكن عاما أي نأخذ بالأحدث فلا أحدث ما لا يقبل التخصيص (جعلين الأدلة بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا) أقول ذلك مدخول كما تقدم فيقول ذلك الناسا (فلا تعرض حتى يجمع ولو يدعه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في أنساخ ولا تسكوا للشركات لم يكن لهذه التخصيص مجال ولأن تستبدل بالإجماع المتقدم (المبايعون) لتخصيص مطلقا (ولو كان الكتاب مخصصا لزم تبين المين) لأن التخصيص تبين والكتاب مين (لقوة) تعالى (تبين الناس ما زل الهم فإنه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة (والسلام مين الجميع) فهو مين (وتبين المين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول انما تبين) الدليل (لو لم يكن هذا العام) هو ما زل الهم (تخصصا بالتخصصات الكتابية) أي بتخصص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعي) وهو عدم جواز التخصصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيقي العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير يب (وعروض) هذا الدليل (بقوة) أنه الذي في صفة القرآن تبينا لكل شيء ومن جلته الكتاب فهو تبين له فغور التخصص فإنه تبين العام وهو من كل شيء أيضا وفده أن غاية ما يلزم أن القرآن تبين لقرآن ولو يلزم أنه كل نوع من التبيين حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبينا لله وحده أرفق تدبر فالأولى أن يجعل معارضة لفائدة الدليل هي أن تبين الناس ما مل فنفقوا الله ما مل لأن القرآن مين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو من القرآن أن يضم هذه الآية والأوجه أن يوردها بأن ذلك لم يتم ولم تدل على عدم حصة تبين القرآن للقرآن مطلقا وهو ما مل من هذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردد على لسانه فهو المين نارة الكتاب ونارة السنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مينا بالكتاب بل هو أن يكون هذا التبين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل الحال فتدبر (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة (التواتر بالكتاب والعمس) أي تخصيص التواتر بالكتاب (والخلاف فهم كما تقدم) والاختار عندنا أنه إذا كانا متعينين بتخصص والأنيص المتقدم من التواتر وخلاف الشافعية في أنساخ خاص الكتاب دهام السنة التواتر وأما ما يخصها أشد فأنهم لا يجوزون أنساخ الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بغير الواحد وكذا تخصيص السنة بالتواتر بغير الواحد (ما لم يخص بقلي) دلالة وثبوتا (وأما باليقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقلي قبله أم لا (وتوقف العقاض) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أعجز) (التخصص) أم لا لأنه) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لأن المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو موقوف (والميل على) متناه خبر الواحد (فلا يخصه وبعد) أي بعد التخصيص (يتساوان) في الظنية لأن العام المخصوص مل بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فإنه صار ضعفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فذكر ثم الجبران كان مقارنا لتخصص الظاهر وأن كان متأخرا فينبغي أن يكون ناسخا لأن المخصص وإن كان ناسخا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وإن كان غير معلوم التاخر فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصص بقوته من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادهما بأخبار الأعدان عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولاد) أمير المؤمنين (ع) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأعمال جميع أحكام الخطأ ويجعل مرتددة غلط فيه فإن قيل فلوردد في موضع لا عرف فيه بدركه به خصوص معناه فهل يجعل نقلاً إلى الكلبة حتى يقوم مقام العموم ويجعل محلاً قتلها ويجعل محتمل في الأثر مطلقاً ونفي آحاد الأتار ويصلح أن رانده الجمع ولا يترجأ أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصحة العموم ظاهر أمانه يقول بها فتبع فيه الصيغة والأصالة المضمرات وهذا قد أقر فيه الأثر في ما إذا عول في التعميم فإن قيل هو في مقتضى وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً فإن تعذر نفي المؤثر بقسمة الحس فالتعذر مقصود وعليه في نفي الأثر منقياً قتلها ليس قوله لا يسام

فيسأل: ألم يجعل لهاسكني ولا نفقة) في صحيح مسلم عن النبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها النسيئة قالت لخاصته الم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل له سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعطي نسيئة ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فسه عنه قالت قال ليس بالنفقة ولا سكنى وأغاردها أمير المؤمنين (لما كان خصصا لقوله) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم (فقال) أمير المؤمنين (كيف تركها) كاتب رناوسنة نينا) صدالة الله وسلامه عليه وآله وأحياه (يقول امرأته) وهذا الاستدلال يتوقف على صحة قول الصحابي الآن يثبت الإجماع على الرتبة النطق (وأجيب أغارده) أمير المؤمنين (تردده في صدقها ولذلك زاد لندري أصدق أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي إسحق قال كنت مع الأسود بن بزيعا لساق المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدثني فحدثني فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم لم يجعل لهاسكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفاسا حصى خصبه به فقال وبك تحبب مثل هذا وقال عز وجل: كذب الله ونفسه نينا صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم يقول امرأته لندري لعلها حفظت أو نسيته لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخبروهن من بيوتهن ولا يخبرهن الآن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أفضا أقول عروءا ن عائشة أنكزت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مسكوكا العصمة عند أمير المؤمنين والخبر المسكوك العصمة للرسالة في صدق الراوي غير صحة فضلع التخصص به ولا يلزم منه انتفاء التخصص بالخبر الصحيح (و) استدلل (ثانيا) بقوله صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم (إذا روي عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة أنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قدماه بطرق لا تخفى عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزادفة وأيضه بخلاف لقوله تعالى وما أنا لكم الرسول فخذوه ونفذوه فصححة هذا الحديث تستلزم ضعفه وردفه فهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (مجمول على التسحب فإنه مخالفة تامة) حيث يبطل النسخ بالكتابة (فلا يصح بالضعف وأما التخصص فله موافقة من وجه (لأنه بيان) معنى والبيان ووافق المسنين هذا الجواب وإن ذكر بعض مخالفا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضروره بلحثة كيف المخالفة المعارضة وأما التسحب فغيبه اعتبار معنى زائد لادلالة لفظه عليه (و) قال (في) (المهاج) هذا (منفوض المتأثر) فإنه أضراروى عنه صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم (ورد بان غاية ما يلزمه تخصص دليله) هو الحديث المذكور فإن تخصص المتأثر الكتاب جائز قطعا فالمراد بما روى غيره (والعام المخصوص صحة الباقي) بالاتفاق فيبقى صحة في أخبار الأحاد قال مطلع الأسرار الألبسة قدس سره لعل مراده بالنقض إبطال كونه على ظاهره لو ردد النقص المتأثر فلا يلزم من تخصص وليس تخصص المتأثر أولى من تخصص الصحيح بل هو أولى لأن الله تعالى والنقص أعلم أثار روى عنى حديثى في محل الرتبة فاعرضوه على كتاب الله لأن مصفة المجهول أشارة إليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة إلى غيره (فتدبر) المجيزون (قالوا وأولا الكتاب العام قطعى المتن) تأتوره (على الدلالة) لأن العام قطعى والخبر الخاص بالعكس) على التلكونه خبر واحد غير معصوم قطعى الدلالة لأن الخاص قطعى (فلكل) منهما (أقوة من جهة) وقد تعارضوا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصص وفيه أن أخبار الأحاد حادى الأكرامة فعلى فرض نسية العام الخبر نلى المتن والدلالة فتنقشه أضعف من نلى الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع إتيانه على نسية العام) وهي مجموعة فإما يننا أنه قطعى (رد عليه) أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لأن الدلالة فرع الثبوت) وإذا الثبوت شبهة فى الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهة ثبوت شبهة نفس ثبوت الخبر وشبهة الدلالة (مخلاف قطعية الكتاب) لأنه شبهة فى الدلالة فقط (فلا مساواة) ولا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولا أنه منفوض بالعام المخصوص من الكتاب خبريه نفسه وثانيا أن النسيئة

ولا علة ولا خطأ ولا نسباً وأورع الخطأ والنسب أنما في المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقى في الأثر بل هو في المؤثر فقط والأثر ينتفي بضرره ببقاء المؤثر لا يحكم عموم اللفظ وشبهه فلا تعذر حله على المؤثر صار مجازاً إمام جمع الآثار أو بعض الآثار ولا ترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاد على غيره (مستله) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بقائه الكتاب ولا صيام من لم يثبت الصيام من الليل ولا نكاح الاولي ولا نكاح الا بهود ولا وضوء لمن يذكر اسم الله عليه ولا صلاة طار السجد الا في السجد فان هذان في المجلس متباعدان فان صورة اشكاح

في الدلالة لأجل الشبهة في النبوة شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض . وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة تعقد لأجل الخبر الخاص عندهم أقوى لأن عام الكتاب واجب التوقف قبل البصريح المخصص وأوجد الخبر الخاص ترجيحاً على الخبر العام بخلاف الخبر الأولي لا اكتشافه عن الغيبة (و) قالوا (أي أبا العصباء خصوصاً) عام الكتاب هو (و) وأحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكير المراد على عهدهم لا على حالها) ورواه مسلم عن أبي هريرة وفيه من الخفاء فإن عموم هذا الآية فيما وراء الحرمات المذكور سابقاً ومنها الأصل في الاختبأ عنهم مع قومهم والموافق حرم ما جلع بين الحارم وبين تدخل العامة على بنت أخها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصاً بل الحسد بينه وبين الأحمال ما يدل عليه قوله تعالى وإن تحموا بهم أين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوصاً قوله تعالى (ويحكم الله في أولادكم بلا ريب القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه وأولادكم هو أولادكم من غير ريب فاعلموا لفظه القاتل لا ريب (ولا يتوارث من بين اثنين) ورواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة . وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأن الميثاق من باب الولاء لا يتخذ الحديث لأحكام الآية (و) خصوصاً الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (يخمس معاشر الأنبياء لأنور) وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمه ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطبها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كس من صيغ العموم . فان قلت سببه النساء فأما في الزهر ارضي الله تعالى عنها فهي من هذا الآية حتى سألت الميراث . قلت لعل فيها ما يقاس أولاد صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمه فردد الخليفة بأدب معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصص خليفه رسول الله صلى الله عليه وسلم اختصاصاً لأنه كان قاطعاً عنه مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالتقطع فيه فوق القطع من المتواترات من ههنا نظيره أن ما قد ربه النص في الحديث الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد حتى غاية حمايته وبلاده وجهه عليه عمن الله وسائر المسلمين عنه . وأما تخصص غيره فلا أنه كان مقطوعاً عنهم أمراً أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس بنانزا عن وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم سأل القوم وقال القوم أنشدكم بالله الذي بانه تقوم السما والارض أن تقول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأنور مات كراهة صدقة قالوا نعم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشد كآياته الذي بانه تقوم السماء والارض أن تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأنور مات كراهة صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله أنه أي أبكر لصديق وباز راشد تابع للحق يعني أنه صادق في رواية الحديث وباز راشد وتابع للحق في العمل بعقضاء . ثم قال لنفسه والله يعلم في لصدق أي في رواية الحديث وباز راشد وتابع للحق أي في القضاء بعقضاء . وقال أيضاً والله لأقضي بشكنا في ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله ورواه مسلم في قصة ما وبه وثقه في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجله الأجيال كانوا على اثنين يقيضين الحديث المذكور حتى خلفوا فان كانوا معاً وبأنفسهم كاهوا لظاهره فقد تم التواتر بين العقل بمحل التواطؤ على أن الكذب إذا أخبر وألصا به هذا الأيمان الشديدة وإن لم يكن نواصبين بأنفسهم فقد سمعوا من رجال أفادوا خبرهم من الذين فان عدله هؤلاء الأجيال قطعة فاختلجوا على قطع أمر فيه دربة . وقد روى مسلم أيضاً عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للزوج المطهر أن حين أردت طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لأنور مات كراهة صدقة وروى أيضاً عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية أنه عنه لا يقسم ورتي ديناراً ما تركت بعد نفقة نسائي وثبوته تعالى فهو صدقة وبالجملة أن قطعته أظهر من الشمس على نصف النهار لا يثبت أن ترك فيه الأمن هو شيء بل أبقى القوم . وقد عذبنا بنية الحجة براءة هذا الحديث فلم نجاة عشر . قالوا (وذلك إجماع على التخصيص) فقد عرفت أن التخصيص شبهة ورهافه فضلاً

والصوم والصلاة موجوده كالخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لترده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساد في هذه الصورة أظهر فان الخطا والنسيان ليس اسمائهما للصلاة والصوم والوضوء والنكاح الفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعة وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قد منها وجه تصرف الشرع في هذه الفاظ فلا بد لشيء أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يرتد في الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع في هذا الاحتمال فكانه صريح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجوز نفي العصة ونفي

عن الإجماع فان قلت فخذ صار الإجماع مختصا بالخير الواحد قال (وليس تخصيصا بالإجماع) فان الجمع عين خصوصها ولم يكن إجماع سابق على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا خان على شرح المختصر (التمائم) هاذ كرم من تخصص العصبة (ولم يخص من قبل بقاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية وأخيرا وكلاهما فيقودان (فانهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الأخبار متواترة وبعد الاتفاق والإجماع على التخصيص ارفع توفر الدواعي على النحل من البن فصار آحادا وقد عرفت كون حديث لا يؤيد قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها) بلغت قوة (فيراد بها على الكتاب) وهي تقدم المطلق قال ولعل المراد ما جمعه ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصصا فيه نوع من الحفاة فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا وتورث مثال التي صلى الله عليه وسلم ثم عرف وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن تورث القاتل فانه قد ورد في بعض الأخبار أن هذه الحكم من شريعة موسى إلى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل المثلث لم يكن قط في شرعنا وكذا لم يكن حصل الجمع بين النساء الحرة بعد نزول آية التبريم فالأولى أن يقال إن الأخبار مشاهير فيجوز التخصيص كسهم البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قاطعي من وجه) اذ الكتاب قطعي متنا وأخبر قطعي دلالة (طعن من وجه) أنعام الكتاب مضمون دلالة وخاص أخبر مضمون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجه التوقف) أقول لا يلزم ذلك التوقف بمعنى لأدري بل أدري (التوقف) وهذا الخبر دلالة أو الإضاهي بقوله لأدري الجهل الذي يشترط فيه العامة وهو يسد للمراد الجهل الذي لا وجود التعارض وغيره من الوجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالتميم) أي منع كون عام الكتاب ظاهرا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل التام فافهم (مسئلة الإجماع) للشهور والمتواتر (يخص القرآن) لا لأحد الأبعد تخصيصه بقاطع فانه كثير الواحد (و) تخصص مطلقا (السنة) ان كانت من أخبار الآحاد (كتشف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام للأحرار والعبد وكفخص الإجماع السكوني على ترك ما عزم من حين وقع الزنحى حد بستان الماء ظهور لا ينصبه شيء رواء الترمذي بالغدير العظيم وتفصله في غير القدر وشرح. فزال السعادة (والتحقيق) أن الإجماع ليس محض حقيقة (أنه يتضمن وجود المخصص ولو القياس) فان قال في هذا القياس تخصص حقيقة ثم أنه ظني قلت القياس الذي يجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب طائفة العام قائل فيه وإنما لم يكن محض حقيقة (لعدم اعتبار زمن الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله بقوله بجهة قاطعة لا دخل فيه لى غيره وبهروضان الله فلم لم يكونوا جاهلون بأمرهم في الزمان الشريف فلا وجود للإجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولا تخصص بعده) فلا يكون الإجماع الذي بعد زمن الوحي محصا فان قلت قد يجوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بد في كونه محصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز وتأخيرهما يجوزون إلى زمان الحاجة لا مطلقا تأمل ولا يتوجه على مذهبي حتى يحتاج إلى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الإجماع التام (كما لو لم يختلف النص الخاص) فانه إجماع رافع لحكم النص (لأنه متضمنة لخاص) لان الإجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ) بان الأول جائز دون الثاني كرفع عن أهل الأصول (لا يهود إلى أمر. هنوي) فان الإجماع نفسه ليس بخصص ولا تابع حقيقة وباعتبار

الكمال أى لاصلاة كاملة ولاصوم فاضلا ولا تسامح كذا أتينا فقل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى إلى أنه مرتدين
فى الكمال والعصبة اذ لا بد من اضرار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمختار أنه ظاهر فى نفي العصبة فمحتمل لنفي
الكمال على سبيل التناول لان الوضوء والصوم صارا عبارة عن الشرعى وقوله لاصيام صريح فى نفي الصوم وبها حصل الصوم
الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قيل
قوله لاصلاة أو من قيل قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الإساءة الشرعية والصوم والصلاة

التضيق بمخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضيق وفى التسع اعتبروا الحقيقة (كذا فى شرح المختصر) مسألة هـ
القائلون بالمفهوم الخاص هو المخصص وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقا وبفهم من إشارات كلام
العض أنه لا يخص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة ولا والتحقق أنه مخصص مطلقا ان كان جليا ولا انكسافا
(تخصص خلق الماء ظهور الابنية لا ما غير فيه أو طبعه أو ربحه) رواد الترمذى بغير الاستناد وقال جميع (مفهوم) اذا
بلغ الماء ثلثين لم يحمل خبثا) رواد أبو داود ولكن يشعر بلفظ الخبث ومفهومه انما يبلغ الماء ثلثين يحمل الخبث بمخصص من
عموم الماء كان أقل من ثلثين وانما خصوا العموم به (لأنه على مثله فتعارضاوا لجمع أولى) من الاعداد فبعض بمخصص
العام (فان قيل لا نسلم المعارضه) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فبغير المفهوم ان كان فى
مقابلة المنطوق فان اعتبار الرابع اصل متأصل فى الباب وما أوجب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه
أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة التخصص فبما أورده عليه
المصنف فى الحاشية أما أولا فلا بد من ادخول فى المفهوم للعموم والتخصص لان المفهوم انما يشترط لانه لو لا ذلك لانتفت فائدة
التخصص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة على التخصص فدلالة اللفظ على
المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافى هذا وأما ثانيا فلا نغاية ما لم يمتنع وجود
العموم من جهة فى المفهوم من جهة التخصص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة التفضيل أصلا (قلنا
مساواتهما بطلان) أى مساواة العام والمخصص فى قدر التفضيل بعدم مساواتهما فى أصل التلظى (ليس شرط التخصص للاتفاق
عليه) أى على التخصص (بغير الواحد للكتاب كذا فى شرح المختصر) أقول لا يخفى أنه أى عدم اشتراط المساواة فى قدر
التلظى (ترجم المرجوح وهو خلاف البدية) فان قلت فما صنع للاتفاق على التخصص بغير الواحد عدم الكتاب قال (أما
حديث التخصص بحيث الواحد) عام الكتاب (فلا ترد علينا ما تقدم من التخصص) بالقاطع فبغيره ظنا فاعتدلا وأما بدون
تقدمه فلا يجوز عندنا اتفاق فان قلت هب العام بغيره فما التخصص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد
ينبغي بقاء دلالة العام المخصص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى
التحريم والتحقيق) فى الجواب (أن مع تفضيل دلالة فىهما) أى العام والمفهوم (بقوى تلظى التخصص فى العام) فى
العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست بالام من جهة غلبة التخصص فيه وغرضه الشبهة
لاشبهة فى العام فهذه الغلبة تصير دلالاته عندهم تفضيلية محتملة للتخصص فى أى شئ بقوى تلظى التخصص وأيضار عليه ما قال
المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) إلى تلظى التخصص (فانما يغضى ظنا متعقبا) أى احتمالا لمرجح (على خلاف الوضع
للاغلبة) أى غلبة تلظى التخصص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى الضعف (الآرى
الاختلاف فى العام فى القطع والتلظى) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى التلظى وعدمه)
فالمفهوم مخصص عن العام لم يفهم كثير من المهرة (فلا يظن) التخصص (الاختصاص) والتلظى لا يغنى من الحق شيئا (ثم
أقول لا بعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم) كان مقلونا لاحتلال التخصص (الطلق) التام عن غلبة وقوع التخصص
(فما تلظى التخصص) الخاص وهو المفهوم (استدضعه) لصبر وروا الاحتمال مقلونا (فثبت دليل التخصص لوجود المساواة
فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لا نسلم وجود تلظى التخصص بل بطل عموم العام لكونه منطوقا هذا الظن وهذا
لأن الضعيف لا يحمل عند القوى فافهم ولأن تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قالوا المفهوم وجوب التوقف الى

من الإسماء الشرعية وأما العمل فليس الشرع فيه تصرف وكيفية كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل إلا بنية وقوله إنما الأعمال بالنيات يقتضي عرف الاستعمال في جدواه وقائده كما يقتضي عرف الشرع في الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من المحلات بل من المؤلف في عرف الاستعمال قولهم لا عمل إلا بالنية ولا كلام إلا بالحق ولا حكم إلا بالله ولا ملاءمة إلا بالله ولا عمل إلا بالنية وأجدي وكل ذلك في الأصل لا يفتي وهو صدق لأن المراد منه في مقاصده (دقيقة) القاضى بوجه اعتزله بالامتناع وجعل اللفظ مجازاً بالإضافة إلى الصحة والكمال من حيث أنه في الأسماء الشرعية وأما أن يكون للشرع فيها عرف يختلف

البحث عن التخصيص فإلم بقلب على النفس أول ما يتبين انتفاء التخصيص بنى مثل المجهول غير مقدساً فإذا لم يكن التخصيص ثبت هذا لعدم صلاح العام بمعارضة وقوى التخصيص فتدبر فيه فإله امتناعاً إذا كان المفهوم خاصاً لا يتوقف فيه (مسئلة ٥) فعمل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام يختلف العموم كالقول الواصل في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل بمعنى فإما إذا كان المصنف بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عموم لفظة لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمي وأمشوكه الدخول نحو موصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة مائة على دخوله في الخطاب فعلي هذين التفسيرين لا يكون الفعل مخصصاً ما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلا يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبان يشدعاً إذا كان موصولاً والافتتاح نسخ البعض (فإن ثبت وجوب التأسي) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نصاً للعلم) ألا يتحمل هذه الصورة المقارنة (أما بدليل التأسي عوماً) فيقول قد كان ذلك في رسول الله أسوة حسنة ونحو فالتعريف بحسب الله ونحو لو كان موسى حياً لما وسعه إلا التأسي (فقبل بخصيص بالاول) وهو العلم (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصاً بل بحسب الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل أيضاً للعلم مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل لاوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أول الجميع) وإن بخصيص بطل العلم بالكسبية وعلى تقدير كونه متأخراً ينسب أن يكون لاحقاً فمثل (ولأن في الفعل أولاً فإنه مع دليل الاتباع أخص) والخاص أقوى من العام فجعله (وفيه ما فيه) لأنه أذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب الضم من أن لا يجوز أن يضم مع العام فيض دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه كان دليل التأسي مقدماً على زول العام والعمل بالعلم بخلافه فليل التأسي منسوخ فيه وإن كان مقارناً فخص فلا وجه لقول الثاني في صورتين وإن كان دليل التأسي مؤخرًا فيجوز الخلاف فإن المقدم يصح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة عدم الانتساع والله أعلم (وبما في مقصودنا في السنة إن شاء الله تعالى) (مسئلة ٥) التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقاً) سواء كان مقارناً ومتأخراً (وعند الحنفية إن كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فمخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخراً عنه (فمنع) لأن السكوت عند العلم (بدليل الجواز عادة) لأن عادته الشريفة التي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً وعندنا أن تأخره فاصح وإن قارن بخصيص (ثم إن ظهر علة مشتركة) بين الفاعل وغيره (تعدى) الحكم (إلى غير الفاعل المشار إليه بالقياس) ويحكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شرح المباح وقد بيننا سابقاً أن معناه ثابت ثم إن تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فله يلزم حينئذ تعليل التامع ونسخ الحكم بالقياس لأن تكون العلة مفهومة لقلة أفعاله فالشارع قطعاً أن يجوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) بظهور علة مشتركة (والخيار عدم التعدية) لأن التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (الخيار عندنا التعميم) مطلقاً (وإن لم يظهر للجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص) بذلك الفاعل (وذلك لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمى على الواحد الخ قلنا لا) الحديث (مخصص) إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الأحكام (وهنا لم يعم) عدم الفارق لأن الكلام فيما لا فعل للجامع بل علم أن عموم العام يمنع نبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن خصوصاً بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاماً مطلقاً (كان التقرير نصاً مطلقاً) الذي يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة وأعدهما فإن قلت له لا يكون في بعض الأفراد علة مانعة عن نبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الأمر انتشار ج بل في نفس التقرير

الوضع فلهذا اختارني في قوله عليه السلام لا يصام أي لا يصام بمجرنا جميعاً ولا يصام فضلاً كلاماً لم يكن أحد الاضمارين بأو من الآخر وأما نحن إذا اعتبرنا عرف الشرع في هذه الاتفاقية صار هذا الذي راجعاً إلى نفس الصوم كقوله لا رجب في البلد فله يرجع إلى الثاني الرجل ولا ينصرف إلى الكمال الإبرشية الاحتمال (مسئلة) إذا أمكن جعل لفظ الشارع على ما يفيد معنى وجهه على ما يفيد معنى واحداً وهو مدينه ما فهو مجمل وقال بعض الامويين يرجع وجهه على ما يفيد معنى كالواديين ما يفيد معنى وجهه على المبدأ لأن المعنى الثاني محاصر اللفظ عن أفادته إذ لا على الوجه الآخر

والعوم كذلك في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير تخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فأما يقتضي التخصص عام فيه فارق فهو يلتزم التسخ الأفعاء فيه فارق فتستد عوم الشرع يصلح قرينة إرادة العوم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاً لا لكل هذا العوم كما نقل عن الحنابلة لكن شرها الانائع (قائمه) مسئلة فعل العاصي العادل العالم بخلاف العوم به. دال عليه (تخصص عند الحنفية والحنابلة) قلت المشهور في كتب كرام المشايخ أن تأويل الراوي ليس بحجة وقد صرح به الزبيدي في شرح الكنت في مواضع عديدة قلت المراد هنا جعل الراوي الحديث والآية على أحد الجاهل كافي المشترك أو الثاني وأما على خلاف الظاهر فهو قرينة إرادته باتفاق مشايخنا ويستضع الفرق في بحث السنة إن شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله الخالف العام حجة أن يعمل على الأعم من التسخ والتخصص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيعمل بعوم العام ويرتلك اقتداء العاصي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن التخصص فإنه إذا وجد عمل العاصي بخلاف العوم احتل عند العقل وجدان التخصص فإن من القطعيات أن عمله لا يكون إلا من جهة عينة في روعه لأن العمل من غير حجة معينة قد عصمهم الله عن ذلك فبني أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (إن شاء الله) أي عمل العاصي (دليل الدليل) على التخصص لأنه بعد عمله لا يرتكز العمل بالعام لا بدليل بل على التخصص ولما كان عارفاً باللعبة لا يخفى فصار هذا العمل عينة لقوله لهذا العوم مخصوص فخصصه كالاجماع ثم هذا التأييد على أن العمل المخصوص وأما أن العام مخصوص فلا بدليل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التقرير وقال فعمل على التخصص لأنه أهون من التسخ فتأمل فيه فله موضع تأمل (قبل) أنه دليل الدليل لكن (لنا لقطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لأنه دليل الدليل قطعاً وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فإنه لا مسامحة لنا بل فيه قطعاً من مقطوع العدالة فتعبر التسخ (أقول لا يجب القطع في التخصص) كفهوم خبر الواحد) هذا ينم الزاماً ولا ينم على أصولنا لأن العام قطعي إذا تخصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فإن قلت هذا يجوز أن يكون ضعفاً من الصام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فإن حجة العاصي ما قرينة حجة تخصصه أو كلاماً مخصصاً أو ناسخاً وقاس وهذا العام أضعف من الكل كما مر مراراً فإن قلت فحينئذ يلزم تقليد المجتهد العاصي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصص (عن دليل) تخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وأن دليلاً جاعلاً على التخصص حقيقة قبل) فبرده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلاً) تخصصاً (اجمالاً) حال كون الاعتقاد جاعلاً (لا يكفي) لعمل المجتهد (ما لم تحصل معرفته بعينه) وإذا لم يكف لم يبق التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالاجماع فإنه لا يتوقف تخصصه على معرفة التخصص بعينه) وما ذكره القائل من عدم كفاية الاعتقاد الجاهلي دعوى من غير حجة فلا تسلم (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (فالواو) والعوم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصص (فلنا) عدم حجة فعله (متنوع) كيف وفعله لما كان دالاً على التخصص وجب اعتباراً (و) قالوا (ثانياً) (الوجه) فعله تخصصاً (ليس بخلافه) العاصي آخره) لأنها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف آخره (اتفاقاً) قلنا لا نسلم الملازمة إنما كان واجب العمل ما دام لم نل دلالته على التخصص بأقارب مخالفة عاصي آخر لم يبق كيف (هو دليل عدم) أي عدم التخصص لأن الظاهر أنه لو كان لعمله وعمل عقضاء لأن التخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقطوا في العام كما كان (تأمل) عمل وجهه أنه إن جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً لا يكفي عمله الجاهلي فتأمل فيه (مسئلة) أفراد من العام بحكمه أي يحكم العام الموافقة لا يخصه إلا إذا كان له مفهوم بخلاف (عند قائليه) كافر أدوم وصف بصفة أو معنى بشرط كافي حديث

خلفه على الوجه المقيد بالإضافة إليه أولى وهذا فإدلال جله على غير المقيد يجعل الكلام عبثاً وتلقوا بحمل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المقيد لمعنى واحد فليس بلغوه وكلماه التي أفادت معنى واحد العلما أغلب وأكثر ما يفيد معينين فلامعنى لهذا التجميع (مستثناة) ما أمكن جملته على حكم مد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فمعنى التقرير على الصحيح الأصلي والحق العقلي والأسم القوي لأن كل واحد محتمل وليس جمل الكلام عليه رذالة إلى العبث وقال قوم جملته على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

الفلتين (مثاله) أما إلهاد بغير فقد ظهر (رواه أحمد مع قوله) صواب الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضي الله عنها (بداغها مهورها) قد أنكر الخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كبار وأما أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جافق غزوة تبوك على أهل يثد ذاقربه معلقة فقال الماء فقالوا له يا رسول الله إنها مائة فقال بداغها مهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشافعيان هذا أخذت إلهاماً بغيره فتعقوه فانتقموا فقالوا إلهاماً مائة فقال انتحاراً كلها (خلافاً لا يورثه بعض) إلهاماً (عنده الشافعي) في رواية (وأما يثد كل لجه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيضج ما رواه (لنا) إلهاماً (للتعارض) وهو ظاهر ولا تخصص بدون التعارض أو توريه وأتباعه (قائلاً) أي المفرد المفهوم العام (مفهوم) يخالف بعرضه (والمفهوم محقق الموم قننا) لأن المفهوم المخالف فالتأنيده رأساً (ولم) ثبوت المفهوم (فوق) أي اعتبار المفهوم هنا (فرع ثبوت مفهوم القبح وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضاً وما قبل يجوز أن يكون أفراد بعض الأفراد موجبا للمفهوم العدد إذ نزاع إلى توريه الكل فلا يثبت هذا الجواب هناك فليس يثبت لأن تلك المواضع متفكة التخصص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب وما قبل أن الكلام أن نفس الأفراد تخصص أم لا فبذلك لا دليل إلى توريه لا ينطبق حينئذ فتأمل (مستثناة) رجوع الضمير إلى بعض أفراد (العام ليس) مخصوصاً عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الأندلسي (مثل) قوله تعالى (والمطقات) يرسم بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعوتن) أحقر رذهن فإن الكريجة الأولى تم الرجعات والبواين الضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (وأما المحرمين تخصيص قبل وعليه كثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة) كذا في التفسير (وعزى إلى) الإمام (الشافعي) أيضاً (و) قال (في التصرير) وهو الأوجه وقيل بالوقف وهو المختار في المصنوع (واعلم أن في التنبيل) بالآيتين نظراً فإن الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وإن كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مساحة في كل مطلق ثم نسخت بشرع البائنة الدليل عليه ما روى أودود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يرسم بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى (وبعوتن أحقر رذهن) وذلك أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحقر رجعتها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال السلاطون من زمان فامسكنا معروف وأتسرع بإحسان ثم على هذا يصح كون قوله تعالى (وبعوتن) إلخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما رواه الناسخ والنسخ ليس إلا فيما فوق الآيتين وتلحق فيلزم أن يكون ما رواه من المطلقات راجع فلا يكون واحداً غير ما يأتى وتأنى تصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رجعة الله تعالى أن الكنايات غير ثابتة الآن يقال إن اطلاع مشروع بائن وليس إلا السيئة بالعرض المالي فدل بمفهومه الموافق على صحة البيئونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا إذا جوز أن نسخ العبارة بالآلة وهذا أوجه أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الأنثى) بالحق لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فإن خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وإن كان العام مجازاً وإن لم يخص ورجع إلى البعض بصير الضمير مجازاً وأما حقيقة (فالتخصص في الأول لا يستلزم التخصص في الثاني) لأنه بائن على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (كالمعكس) أي كأن التخصص في الثاني لا يستلزمه في الأول فأحد الجاهزين فقط لا يزم غير تعيين (فلا ترجع) لأحد ما يجب الوقف (وما قبل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (فقد أن الضمير) أعرف فله بغيره أنه هو) فاستوى الرجعتان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واضح فإن الأعراف لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى تجوزاً فله فلا بالنسبة إلى الضمير فله يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً وقد تمام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقل ولا بالاسم القوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجع بانتمكم مثله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فاقوهما جماعة قاله
 يحتمل أن يكون المراد به يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها ومثاله إضافة قوله صلى الله
 عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالصلاة وحكمها يحتمل أن ينفه دعاء كما
 في الصلاة ويحتمل أن يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو محتمل بين هذه الجهات ولا يرجع في (مسئلة)
 اذا دار الاسم بين معناه القوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو محتمل لان الرسول عليه السلام يتناول العرب

تحويزات الضمير أحرى بالتعوز وبقى العام على عومه الجمهور (قالوا الثاني) أى الضمير (بجاء) السنة (لانه مخصوص ولا يازم
 منه التعوز في الأول) فيبقى على عومه (وقه أن مخالفة الضمير لارجع سبب التعوز اتفاقا) لانه موضوع بآراء المرجع فاذن اختلف
 جازعته (لكن المخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أراد به المرجع) وإن كان مجازا فيه (وأنه ما أن يراد به غير
 ما وضع له المرجع وإن لم يكن) الموضوع (مراد أو بناء كلامكم) أيها المستدلون (على الثاني) أى على كون سبب التعوز
 المخالفة الثانية فإن المجازية في الضمير لازم لتعنى هذا التقدير لانه غير راجع الى الموم للموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الاول)
 أى كون سبب التعوز مخالفة المارد على هذا الزوم المجازية فيه عنى بل ان اخص العام ببق الضمير حقيقة لم رجوعه الى المراد
 بالمرجع فتدبر امام الحرم ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فلا يزم من خصوصه مع عموم
 المرجع المخالفة) ينه ما هذا خلف (أقول) في الجواب (اللازم) بمذاكر (المجازية أحدهما) من العام أو الضمير على التعين
 (لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة
 والعام مجازا ولا أولوية فافهم (وأما الجواب الثاني شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يزم من التعوز في الثاني
 التعوز في الأول ولا يعد مخالفة كذلك الضمير لانه بمخالفة اذ يرجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) بل لما في شرح التفسير من أن ظاهر الضمير
 متبع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه بمخالفة المتبع بالنسبة كذا في الحاشية (بل لما في شرح المختصر من أن ظاهر الضمير
 إعادة) بعينه فيرجوع الى البعض نازم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فإنه ليس بأعادة فمخالفة فتدبر ولك أن تحيب بالمتن
 المخالفة وغاية ما لزم منه مجازية ولا عابثة لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكثر فيه التعوز من الظاهر فتعجز على وبقى الظاهر
 على الحقيقة وإن أن تقرر كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التعوز فيه
 قرينة التعوز في الأول فكذلك الضمير فافهم (مسئلة) القياس مخصوص عند الأربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية
 (والأشعرى وأبو هاشم وأبو الحسين) المعتزلين (الآن عندنا) بخصوص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض متى عندنا
 بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس فيه إلا خلافاً للثانين فإن قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان
 مخصوصاً بآراء تراخي المختص قال لا سلم أن القياس مخصوص حقيقة (واغما هو منظره) له وان مخصوص حقيقة هو النص (فلا يلزم
 التراضي) قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرباً أو آمالاً لم يكن مخرباً فلو كان منظره الكان يبقئ أن يخصه به العموم
 ابتداء ووجه الملازمة القياس على عمل العبادي فانه مخصوص ابتداء (وأن تقول ان الظاهر القياس مبنى على عدم معارضة
 النص فطلعت الدلالة انه كسباً في أن شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص فاطع بخلاف
 للقياس فطلعت القياس فلا يصلح منظره اعلى أن عمل العبادي دال على أنه ههنا قرينة حالة مختصة وهو الظاهر أوسع أصاً أيضاً
 بخلاف ما نحن فيه وبهذا يدفع ما قيل ان عمل العبادي خلاف العام انما يكون مخصوصاً كون محتمل بوجه مختصه ويحتمل أن يكون
 بجنه القياس فثبت اختصاص القياس ابتداء ووجه الدفع أن عدالة العبادي مرشدة الى أنه لا يركب العمل بخلاف النص القاطع
 الا بعد قطعية الدلالة انه كسباً في أن شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص فاطع بخلاف
 الأصل مقارن العام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المختص بالعام غير ملاحظة مقارنته الأصل العام
 والجواب أن ههنا على رأي باربع الدليلين عند المعارضة فإن القياس أرحى في الدلالة من العام المختص كما تقدم وقد عارضه فعمل
 بهو ترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة
 ما لا يدل وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جلباً) يخصص (الاول) وقيل

بفهم كما يطبقهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان انفسا كثيرا ما يطلق على الوضع القوي كقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائل ومن باع حرا او من باع خسرا فحكمة كذا وان كانت الصلافة حالة الحضي وبيع الحرة والحر لا يتصور العوجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غدا فاني اذا اصوم فانه ان جعل على الصوم الشرعي دل على جواز النية نهارا وان جعل

ان كان اصله محرما من ذلك العموم جاز تخصيصه والا (وقيل) يخصص (ان كان اصله مخصصا) لا عام (او ثبت العلة بنص) من الكتاب والسنة (او اجماع او نفاذ فخر بن جرتبة) على ترجيح القياس (والا) يكن شئ من هذه الاشياء (فالعلم بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاجب) من المالكية (والجباي) من المعتزلة (يقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل او لا ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا (والقاضي والامام وقتها) في العمل الى ان يظهر الترجيح (و) الامام جهة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بارج الظنمين) ان سكان في القياس يخصص به وان كان في العام يتبدل به (وان تساوا بالقول) لازم (لنا) الاشتراك في التلثة) ثابت (والتفاوت) في التلثة قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (الرجحان الجمع) بين الدليلين فانه اولي من الاهداف التخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستزامه الجمع (كالتقدم في التخصيص بالعموم) وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ورد منه ان العام وان كان ثانيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشئ فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهى ولعله يكون مجمعا عليه (واما رجحان الجمع) فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والمحقق ان يقال دلالة القياس رابعة اما عندنا فلا ان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالة اضعف من القياس وغيره مخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا اما عندنا فلا ان العمل به قبل الصحة المخصص لا يجوز عندهم بخلاف انقاس فان العمل به لا يتوقف على الصحة المتعارض فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (فان دفع ما قيل) في رد تخصيص غير مخصص العلة (العلة المستنبطة اما راجحة) على العام (او مساوية) له (او مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتمالي) آخر (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فارجع العدم) للتخصيص لكونه على احتمالي وجه الاندفاع اننا لانسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحة ايضا ورد عليه ما مر من ان تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمنا ان القياس راجح على العام بخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر (على انه) وجب بدلان التخصيص مطلقا سواء كان بالقياس والنص او قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح الخ ولا يعد ان يقال التلثة لا تعارض التلثة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (اقول) ايضا الاعتبار في الاغلبية (اغلبية الأفراد) فاما يكون أفرادا أغلب فهو ارجح (الغلبة الاحتمال) والثاني أي غلبة الاحتمال (لاستزاد الاول) أي غلبة الأفراد (كلا مكان مع الوجوب والاستماع) فان أفراد الاول اكثر من الاخير من كونهما احتمالي فيجوز ان يكون أفراد العلة ارجحة كذا ويكون الترجيح لتخصيص (فافهم) وتعد ان الحاجب ان القياسات اذا كانت كذلك أي مخصص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخفرا (زلت منزلة نص خاص) معارض للعام (فخصص به الجمع) بينهما كذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص اشتد على رأينا لا بد على عدم التخصيص بغيرها من الأقسى (فعل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل بحجبه (وهو غير بدلان عدم الظفر بالدليل لا بد على عدمه في الواقع ولا على عدمه بالدلول) فيه (اقول) على ان الجمع بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علة مستنبطة او مخصص فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه ردا وحكما (واستحج الجباي) اولاً بان القياس

على الأصل بدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان حمل على المسالك الشرعية يدل على انعقاده اولاً وامكانه
لما قيل له لا تفعل انما يقال لا يحل لا تبصر وان حمل على الصوم الحسى لم يشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي
لوحلف ان لا يبيع الحمر لا يبحث ببيعه لان البيع الشرعى لا يتصور فيه وقال المزني يبحث لان القرينة تدل على انه اراد البيع
القوى والمختار عندنا ان ما ورد في الابواب والامر فهو لقوى الشرعى وما ورد في النهى كقوله دعى الصلاة فهو محمل (مسئلة)
اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى ان يدل الدليل انه اراد المجاز ولا يكون محملاً كقوله رايت اليوم جارا

أضعف من الجبر (لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الأصل وعلمه ووجوده على الفرع وخلوها عن المعارض والكل
مكتوبة فيها شبه بخلاف الجبر فان القطن فيه في شيتين السند والله الالة (فلا يخص به) الجبر (انما ابطال الأقوى بالأضعف) وهو
خلاف المعقول (والجواب ان كلام من القدمتين) من ضعف القياس وزوم ابطال الأقوى بالأضعف (ممنوع) أما الاول فلما
سجي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقاً ان ضعف العام بخصوص الاجل توقفاً فاذنه على حكمه المخصص
المقارن لتعلله المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى السنة لاشرفه ولا يجوز تخصيصه به
وأما عند غيرنا فهو لا يصل به الا بعدد الصحة عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالاً بل
جعلاً وان اراد بالاطال ما به فمتم بطرائفه وفيه أنه اراد بهذا او المنع مكارفة لان تعبر الأقوى بالأضعف بخلاف المعقول
والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثاً) وانما قاله الثالثان الاول متصل
الى جوابين (منقوض) منقوض خبر الواحد للكتاب (فانه أقوى منه) (و) تخصيص (المفهوم بالظن) أما المنقوض بتخصيص
خبر الواحد فتدبر واراد ان الخبر يظن بالشئ ويعلم الكتاب ظني الدلالة فتعال وان ادعى القوي ظن عام الكتاب على خاص الجبر
فلا يمين البيان وأما المنقوض بالمفهوم فوارد وقدم العذر فتذكر (و) احتج الجاني (بأنما يحدث معاذ) وهو ما روي أحمد
وأبو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما دعه الى اليمن قاضياً قال له كيف تقضى اذا عارض
لك أمر فقال قضى بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فسنرى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان
لم يكن في سنن رسول الله قال أجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب في صدرى فقال الحمد لله الذى وفق رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم
رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التفسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمثل قال الضارى لا يصح لكن شهرته
وتلقى الأمة بالقبول لا يقصد من اظنه ووثقه بالافلاقي والطبرى وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الجبر على
القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع حواجز تخصيصه بالافتاق) فالحجة
منقوضة (و) أيضاً لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا حوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند
وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجاني (بالدليل القياس انما هو الاجماع ولا جاع عند مخالفة) أى عند مخالفة
القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أى لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا اتنى الاجماع اتنى دليل حجة القياس فلا يصلح
معارض العام فلا يخص (والجواب) لان سلم دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أى بغير الاجماع كسبلوح
لك القياس (واذا ثبت به) أى لو سلم ثبوته (ثبت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالمحلف) فيه
(كانه) بخلاف الاجماع) لان الاجماع على المزموم والجماع على اللازم والخلاف فى اللازم خلاف فى المزموم هذا انما يتوهم لو سلم
التخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون المجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الجاهل جاع
العصاة ولم ينقل عنهم رد القياس بخلاف العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب المخصص بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع
(ومخصص الأصل يرجعان الى النص وهو حكيم على الواحد حكيم على الجماعة والتخصيص) بالقياس (انما هو) واذا رجع
ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الرأى) وصار التخصيص راجحاً (وفيه أن الرجوع الى ذلك
النص خارج جميع الأقنسة) فان العلة المشتركة كموجوده في كل قياس فتناوله النص وبأنما يجوز التخصيص بكل قياس
(وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالاستسقط الا اذا أعانته قرينة جريئة الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون
لجامع فيه جلياً فتدبر (قيل وأيضاً) ودع عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) للحكم (بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبلني في الطريق أسد فلا يحمل على البلد والشجاع الأبقر شقة زائدة فإن لم تظهر فاللفظ البهجة والسبع ولوجهنا كل لفظ ممكن أن يتصور به مجازات تعدت الاستفاد من أكثر الالفاظ فإن المجازات بما صار إليه لعارض وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحث صار الوضع كالترول مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائطاً لم يفهم منه المظمن من الارض فانه لا دلالة صار كالترول يعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالحق في لكن المجاز اذا صار عرفياً كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم ان الاجمال نارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصير رجوع قياس مكافئ على آخر لقياس الفعل على الفعل (والمسئلة اعم) وجارية في جميع الاقسام (الآن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (اقول لو قيل دل النص المذكور بمفهوم الموافقة على أن حكم النظار والانسباء واحد) فانه يفهم الناطق في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقضي بالحكم فكذلك في كل مثليين وان لم يكونا من المكلفين (لم يعد) عن الصواب (قائل)

(فصل المطلق ما دل على فردية متشتر) وهو الحصص من الجنس المحتمل لخصص كثيرة وهي في المفرد حصص منه مع قيد الوحدة البهجة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المتكرر (فالمعهود ههنا منه) لانه دال على الفرد المتشتر أيضاً (بمخلاف نحو سامة) من اعلام الاجناس فانها تادل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المتشتر مطلقاً والموصول والعرف باللام وبالإضافة الا اذا قصد منها معهوداً ذهني واسم الإشارة مطلقاً (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (تكرراً) نحو كل رجل أو لا رجل والتكررة النفسية وان كان عند المصنف للفرد المتشتر والعموم انما يفهم عقلاً ضرورة لزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالاته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالذات لا على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من اقسام الخاص (فبين التكررة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في محورقة والتفريق من جانب الأول في التكررة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والمقصد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقيقة مونة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل (قدّر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فعلم العرف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل التكررة) موضوعاً (للهيئة لأن رقيقة مطلقاً انتفاء) بينا وبينهم فلو لم تكن للهيئة خرجت ثم أشار إلى منشا زعمهم بقوله (وهي نظروا إلى القضاء الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (وهي لهلة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والصادر) الغير المنوية (نحو رجعي وذكرى علم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولما القضاء المحصورة وهي لهلة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولاً (والصادر المنوية واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها عقابيلها للتعاريف) لافراد (وهو منشأ التباين) وهو علامة الحقيقة (ومناط القرض أحدر بالاعتبار والحق بالمقام) ولا شك أن القرض انما يتعلق في المحاورات بالأفراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الالفاظ موضوعات بآراء الطابع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاءا من التوهم فحينئذ نقائل أن يقول ان غاية ما زعم مجاز كرم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان بدل اللفظ على الطبيعة والتوهم على الانتشار فيفهم فرد متشتر فلا تقرب وان كان المدعي هذا الخصوم الدلالة طائفة ليس الا في اللفظ وشيد أن كانه باله يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازاً وكذا المفصول المطلق الذي لا يتأيد كيدوكذا التكررات الواقعة أخسار الان ان اراد منها البهجة والترامع بعد ثمراته يلزم عليها في المعقول المطلق والاخبار خالوة من معنى فان التوهم موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد الفظ بدونه وأيضاً يلزم عليهم أن لا يكون الجمع العرف باللام أو الاضافة موضوعاً للعموم مع أنه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر ان التكررات موضوعاً للفرد المنتشر والتوهم يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التصريح بدو شائهم ومنه المعقول المطلق لا يتأيد كيدولهذا يجعل متبايناً في نحو أن طاق مطلقاً عليه لان التكرر يد لا يكون الا مع رفقة صارفة وأما العرف باللام اذا رتبته الطبيعة مجازاً لانه لا يتم اذا لم يكن هنالك استغراق وهو أية

مركب وتارة في نظم الكلام والتصرّف وحروف التسقي ووضوح الوقف والابتداء أما اللغة المفردة فيصلي لمعان مختلفة
كلها من الشمس والذهب والعضو الناصر والميزان وقد يصلح لتضاد كالكفر للطهر والحض والنهال للعطشان والريان وقد
يصلح لتضاد من وجهه ما كانوا للعقل ونور الشمس وقد يصلح لتضاد من كل طبع السماء والأرض والرجل الزيد وعبرو وقد
يكون موضوعا له من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أتم التبر فان الأرض
وضع اسمها أولا وكذا في اسم المنافق والكافر والغاسق والصوم والصلوة فانه نقل في الشرع إلى معان ولم يزل المعنى

المجازية وقد سبق فتنكر (مسئلة) اذا ورد المطلق والمقيد فلا يتخلوا ما أن يكون في الحكم أو السبب والاول لا يتخلوا ما أن
يختلف الحكم أو السبب والثاني لا يتخلوا ما أن يكونا متضادين أو متبئين والثاني اما أن يتد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام
والمنصف حين حكم كل قسم أو القسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار إليه بقوله (اذا اختلف حكمهما كما اذا قال
أطعم فقيرا أو كس فقيرا فغيرا يحمل المطلق على المقيد) وهو ظاهر (الأضمر ومثله اعتق رقية) لن لا عال رقية ولا يكون له
موزن يمكن أخذه المراء عنه (ولذلك الأرقبة مؤمنة) فان التلاك من لوازم الاعتاق والتي عنه منهي عن الاعتاق ثم ينبغي
أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان راخي نفع والا قيد على نحو التخصيص (ونقل الأمدى ومن تبعه الا هنا في نفسه) بين
الخفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (القرافي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر
الشافعية الجدل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتسم نظر إلى
اليد) فان البدن مقيد إلى الوضوء والغاية في قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ومطلق في التيمم في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتبدت في التيمم بالمرافق) أيضا ثم تحطت بان الشافعية لا يرون التيمم إلى المرافق بل إلى
الكوع كما روي عن الإمام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحد وجهي المحدثين غير صحيحة لأن الصحيح في القول الجديد
له أن المسح في التيمم إلى المرافق كما نحن أشتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الحديث لكونه أو وثق من القرافي أو يقول فله
الشافعية فاشبه الاستيعاب إلى المرافق قلت نعم إن الخلف كالأصل وزدعله أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن
يقران البدن في فضيلة اليد وهو ليس بمراد بالإجماع ولا يصح أيضا ارادة الإطلاق بان ربه مطلق ما يطبق عليه مسح اليد وهو
مسح جزء من أجزاء البدن والأجزاء مسحة جزء من أجزاء الذراعين غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الإجماع فلا بد من ارادة
بعض معين وهو مجهول فيكون مجالا يقع ماصح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية
الحاكم رواية الموضوعية لأن الخلف كالأصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روي عن ابن مسعود المسح إلى الكوع شيئا ويكون
المسح إلى الذراع فضيلة بل الأولى فان ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا يتخلص عن التعارض أيضا قلت أم
أمير المؤمنين ع لم يفتح بقوله عمار بل روي عنه أنه قال أتت الله بما عرفت ما لم يفتح فله موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في
حكم واحد مع اتحاد السبب أو يكونان متضادين ما أشار إليه بقوله (وان اتحد الحكم) مع اتحاد السبب فان كلامنا متضادين فيعمل هما
اتفاقا ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لما كان العمل بهما (كما تقول في الظهار لا تعتق مكاتب ولا تعتق مكاتب آخر)
فله يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان التكررة تحت التي تم (لأن المطلق فهو من باب آخر)
وهو افراد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه الامن جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية
مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح السراج) هذا (متناقضة في المثال) وليس هذان دأب المحققين (و) المثال
(المطابق لا تعتق المكاتب من غير استتراق) بل معهودا ههنا (كما في استتراقهم) أقول في رد المقصود من الاعتراض
(ان نفي الحصاة المحتملة الذي هو معنى المطلق يتم كالتكررة) فكل تكرة ومعهود ذهني يقع تحت التي فهو يكون نفسا للصفة
المحتملة قيم (فليس مناقشة في المثال بل في المثال له وما ذكره من المثال فنه ان المعهود ذكنا كالتكررة حكما) يتم تحت التي فهو
أضامن باب العام وهذا غير وافي فالت قد عرفت أن حقيقة التكررة المنفية وان كل نفي جيع الافراد لكن قد يستعمل في نفي
الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رحلان وقد صرح المصنف فيما مر أن التكررة المنفية بغير لا الحسية ليست تصافي العوم فبمكن
أن يراد بها نفي الحصاة المحتملة مع صفة الوحدة فلا يتناقض تحققها مع حقيقة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوحي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فتكونه تعالى أو بمعنى الذي يسده عقدة النكاح فإن جميع هذه الاصطلاح مرئنة إلى الزوج والوحي وأما الذي يحسب التصريف فكما اختار لسانه والمفعول وأما الذي يحسب لشي الكلام فتكون كل ما على الحكم فهو كاعلة فإن قولك فهو كاعلة متريدين أن يرجع إلى كل ما هو بين أن يرجع إلى الحاكم حتى يقول والحاكم يعلم الظرف هو إذا كاظم وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فإن الوقف على السوات في قوله تعالى وهو الله في السموات والارض يعلم سر كونه حركه معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سر كونه حركه وقوله تعالى وما يدركه تأويله الله

فأدركه من غير استقرا غايه ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضرر لكن في ههنا شيء هو أن الشيء عن الفرد المتفرد
يوجب حرمة الإنسان بالجمع بل له الإنسان بالكل الأنوار أحد الشيء عن المطلق من جهة الاستدلال يستدعي التكفيع واحد
من أفراد مدو يعقق الاستدلال بامتنان المقدس والكفيع عن واحد معاداه والشيء عن المقدس يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفراد
أن كانت وإن لا يأتيه إن لم تكن له أفراد كثره في الإنسان به أفرجيع أفرادهم فحينئذ لا يمكن العمل به مع أفرادهم من أجل
والشئ كالمشتبه فلا بد من إرادة العموم فليس من هذا السبب الأول أن إرادته المطلق ما لا يكون فيه قدس وإن كان عاما
والمقدس ما فيه قدس فلا ضرر كونه عاما والصحوان مر لكن كررنا دابة القائده ثم لم يذكريه كبريت أفراد فرد من العام في كتب
مناجنا الكرام كأصول الإمام غير الإسلام ونحوها والآخري العمل على ما قلنا وبه قد قيل اختلاف السبب بالاطلاق
والتقسيد أيضا لم يظهر أن شاء الله تعالى فقدر القسم الثالث وهو ما لا دور امتين في حكم واحد مع اتحاد السبب فيه عليه
بقوله (وإن كانتين فإن وردا مع) والسبب واحد (حاصل المطلق عليه) أي إرادته المطلق المقدس (ضرورة أن السبب
الواحد لا يوجب المتنافيين) من الإطلاق والتقسيد (في وقت واحد) ولولم يحمل بل ذلك (والمراد قوله الثاني) كافي التخصيص
وفيه إشارة إلى أن العمل إنما هو إذا كان الحكم لا يجلب دون التسبب والألاحة فلا تمنع في أحاطة المطلق والمقدس بخلاف
الاجب فإن الجواب المقيد يقتضي: ثبوت المخالفة بين المقدس والواجب المطلق إجراء مطلقا (قوله تعالى فسيما ثلاثة أيام
مع قراءة ابن مسعود) فسيما ثلاثة أيام (متناهات) فيحصل المطلق على المقدس ومن ثم قال أصحابنا بوجوب التسامع في صوم
تكافؤ (الذين) أن قرأه أن مسعود مشهوره لدى الصدر الأول لا يقول فيقيد به مطلق الكتاب وإنما يحمل السامع رجاء الله
تعالى ههنا لأن العادة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست حجة فليس هي مقيد بحق يحمل عليه المطلق فقدر كذا في
التلويح (وإن جعل) التلويح (فذلك) أي يحمل المطلق على المقدس (أعتمد الترجيح) لأحدهما بالحكم المتأخر
سوى يكون ناسخا على العمل في القارة (فترجع اليان) ويقيد المطلق هذا والأظهر المطلق لأصولنا أن هذا من قبيل العمل
بالمقدس والتوقف فيما عدا من أفراد المطلق لاعتراضه وجوب المقدس أجزاءه فاعتاد في العمل فيعمل باعتراضه عن العهدة بيقين
وهو المقدس فإنه لو كان الواجب المطلق لكان المقدس محجورا ولو كان المقدس فهو البتة وترك العمل بمسواه وهذا أمر امتنا
يحمل المطلق على المقدس والحق في المقارنة لا يحمل الشافعية فإنه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وإن المقدس غير معلوم
المقارنة فيحصل أن يكون ناسخا أو منسوخا عنه فلا يصح قرينة التجوز فافهم (وإن علم التأخر فليقد المتأخر ناسخ) للمطلق
بزيادة (عندنا أي الجواب للقدس ورفع الإطلاق المراد أولا) أي إيجابه فلا يجزئ غير المقدس من أفراد المطلق وقد كان مجزئنا قبل
(وعند الشافعية) القيد المتأخر (مخصص) لأطلاق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولا) أي من الاستدلال بطريق إطلاق المطلق
على المقدس (وهو معنى المطلق على المقدس لنا أولا كما قول المطلق حقيقة في الإطلاق ولأن من الحقيقة ترك الأبدليل)
صارف عنها المطلق لا ترك الحلقه الأبدليل صارف (ولادليل) صارف عنه لأنه لو كان فاما المقدس متأخر أو غيره والثاني باطل
(انغمر المقدس معروض الانتفاع) فإن الكلام قبله لا صارف عن الإطلاق سوى المقدس الأول أيضا باطل لأن الدليل لا صارف
بحيدل لأنه في زمان التكاهبه (والمقدس مدوم في زمان الإطلاق فصاروا كعدمه حقه) وهي الدلالة فأن الدليل
على التقيد أصلا (فاعلة التأخر لا الإطلاق من مقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المنع) وهو الدليل لا صارف (متحقة
في زمان الإطلاق) فالإطلاق ثابت غير متولد فإذا ما المقدس نسخ وزاد التقيد فافهم فإنه الصواب ولا تنفك في ما يمكن
وهو من أن وجود المقدس ولم يتأخر عنه فليس العلة التامة موجودة فإن هذا مكتارة وهل هذا إلا كإبطال بكهاية وجود قدر قرينة

والرا حصفون في العالم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الله وذلك لتردد الواو بين العطف والاستدعاء ولذلك قد يصدق قولنا الخمسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليس الخمسة زوج وفرد أيضا وذلك لأن الواو لا يحصل جمع الأجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طيب بصير يصدق وإن كان حاضرا لضعف المعرفة بالطب ولكن بصير للمحافظة فتردد البصير بين أن يراد به البصير في الطب أو يراد وصفه في نفسه فهذا أمثلة مواضع الأجيال وقد تم القول في الجمل وفي مقابله المبين فلنتكلم في البيان وحكمه وحده

أرادنا المجاز إلى آخر العبر (فأفهم و) لنا (ثانياً الجمل فرع الدلالة) يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالاته عليه (ولادلالة) لاطلاق (على) الخصوص بإحدى الدلالات الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وإن كانت من الالتزام فهي متنفذة لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الإطلاق إلى الخصوص وإذا لم يصح الحمل فيجب الإطلاق مراداً فرفع المقيد فافهم (وأجب) في الخصوص بأنه لا لازم عليكم إذا تقدم المقيد على المطلق لأنه لا دلالة الإطلاق عليه فلا يعمل مع أن الجمل هناك لا اتفاق ظاهر جوابكم فهو جوابنا (و) بأنه لا لازم عليكم (في التقيد) للقرينة (ب) وصف (السلامة) مع أنه مقيد لادلالة الإطلاق عليه (قلت) في الجواب عن الأول (نقترح أن المطلق المتأخر ناسخ) للتقدم (كالكلام) فإنه إذا تأخر عن الخاص نسخه فالدليل وإن دل عليه لكن المدي غير مختلف فإن قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونفلكم اتفاقاً ليس مطابقاً لأسوكت فلا يرجع ولم يصح واحد منهما بل قال الإمام نفي الإسلام في أثناء بآلة انتساح آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارث فصار الإطلاق نصاً التقيد كما يكون التقيد نصاً الإطلاق (ولو لم) اتفاقاً نفسه (فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة) صراحة فيجوز بدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يلزم فيه الدليل ٥ اعلم أن في الختام كلمة الإشارة إلى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كما بل لابد من علم المخاطبة حين تكلم المكلّم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم إرادته في التقيد به فليس هو وحده قرينة بل لابد من انضمام أمرنا لنقد ظهور الجواب هو الأول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) إرادتها (تحتوزان) للقرينة لا يتناول قائم المنفعة عرفاً كالأداة لا يتناول ماء الورد عرفاً وتحققه أن القرينة موضوعة في التقيد من غير معرف من الأنسان ثم أطلق على إنسان مجاز الوجود بوجوده وانتفاءه بانتفاءها لكن لما كان قائم المنفعة حالاً كمنع لعدم الانتفاع بقرينه أطلق على السلام وخصص بالمألول فالقرينة في العرف صار المألول غير قائم جنس المنفعة فلا تقيد وليس الأمر كما ظن أن القرينة للعبد مطلقاً فتدبر (ولو لم) أن القرينة مطلقة فقدت بالسلامة (فإن قال الذهن من المطلق إلى الفرد الكامل ظاهر) والقرينة هي كماله فيه فهذا دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيدين القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضاً ما تقدم في عدم جواز تأخير الخصص من لزوم التجهيل بل الزوم ههنا أظهر فإن المطلق ناسخ وهو قطعي الدلالة فذكره مع غرض كرموجب التقيد مع إرادته بتجهيل الإراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تأواص أسياء) أن بتدكم تسوكم (آية) فإنه يدل على حرمة السؤال عباليس ظاهر بل يفي على الظاهر فيجب المطلق في زمانه على الإطلاق (و) استدلال أيضاً بقول ابن عباس رضي الله عنه أيهم أو أم أيهم الله) والمطلق بهم فيتروك على إيهامه وأطلاقه فإذا ما اقتبس ينسخه (و) استدلال بأن الإطلاق معلوم كالتقيد فلا يتروك الإطلاق كإلتزام التقيد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقيد إذا كان قريناً بآلة انتدفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الأول فلأن المطلق هناك مقيد بتقدير الشارع فهو ظاهر فلا يتنافاه الآية فإنه ينهي عن السؤال عن السكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فإن المقيد يمكن في زمانه أن لا يكون وكان سكوتاً حمله المطلق على المقيد اعتباراً للسكوت الغير الظاهر وإعراض عن الظاهر والنص ينهي عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلأنه لما كان بالناظر المطلق مهما فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضاً ليس بشئ فإن البيان لم يكن حين الإطلاق فهمهم فهم يجب الحمل على إيهامهم ثم من الأعاصيب ما في التوابع إن الخصم لا يرى قول الصبي حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدى ما أراد فإنه وإن عتبه من جنبة الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر أقوى فبقدر قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية فاطمة ولئن تزلنا فليس أدنى حالاً من ميديوه وأمثلة فافهم وأما اندفاع الثالث فلأن الإطلاق

(القول في البيان والمبين) اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس للتفرقة بهما استوجب أن يسمى كتابا فلفظ فيه يسير والامر فيه قريب. وروايت أولى المواضع به أن يذكّر عقيب الجمل فأنه المنقحر إلى البيان والنظر في حذ البيان وجواز تأخيره والتدريج في اظهاره وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور رئيس في كل واحد منها مسألة

(مسئلة) في حذ البيان اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل لالاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا ثلاثة أمور لاعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معارفه الكون التميز بنية صارفة وهو أيضا ليس بشئ لانه دام ما زعموه بنية صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا) أولا كافي المناهج في الجمل أي جل المطلق على المقيد (عمل بالدين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما مخير من اهدار أحدهما (قلنا) قولكم في الجمل عمل بالدين (ممنوع) بل فيه اهدار لطلق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزا كل فرد منه وقد اتى في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت أنهم أرادوا أن في الجمل - فلا دليل الاطلاق باعتبار العوض والدليل التقيد في معناه قلت هذا التصوم العمل بالدين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمام مدلولهما وهما العمل بهما في تمام مدلولهما يمكن في زمانين فافهم ولا تزعم (و) قالوا (ثانيه) أي في الجمل (الاحتياط فان المطلق ما كت) عن التقيد فيجمل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق به فلا يحتل عدم الارادة (و) والعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فعبء جعل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا) أولا لا تقر بذا في النسخ (كذلك) لأنه أيضا وجب العمل بالمقيد وفيه آخره عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذا أمر ذو اثار لا بد عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيجمل عليه (قلنا) لانسلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارفين والاستدلال بنسبة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل لا يكره فيها انتساخ أحدهما من الآخر فافهم (و) (وسلم) أسهلته (ه) هو (اذ لم يكن مانع) عن البانية (وعده ممنوع بل عدم القرب منه مانع) فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا) اقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كامرا) فان الاحتياط يقتضي أن يحصل المطلق هناك أيضا على القيد لان العمل بالمقيد على المطلق دون العكس مع أنه لا جمل عندكم أيضا وفيه شأن فوضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا في تعارض هناك فلا احتياط وإن أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانع فيه أيضا فوضع الاحتياط يحمله على المقيد (و) اقول أيضا منقوض (عما إذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقيد (في السبب كلساني) فان مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل وأن نسبة المطلق يقتضي الوجوب المطلقة سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره ونسبة المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر (قلنا) انان الاحتياط انما يمتد إذا كان يحمل للشبهة وهما الاطلاق كان قبل ورود المقيد فلو عاقلنا لاصح قصره عا كان عليه الا ترى أنه لم يحصص الشكل بل كره عندكم مستغلا أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا) كافي المختصر لم يكن المقيد (ربا) بل (ناض) (لكن كل شخص نضاله مثله) فان التقيد يخرج بعض أفراد البدلي وانخصيص يخرج بعض أفراد العلم المشبهة اجماعا فلو لم يكن أحد الاخرين بيان بل نضال كان آخر كذلك (قلنا) اللازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخا) كان المقيد المتراخي نسخ (و) بطلانه ممنوع) وأما انخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقيد حكما شرعيا لم يكن نا ناقصا) أي قبل التقيد في المطلق ظاهر أي في التقيد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناضا النسبة (أما انخصيص فدفع بعض الحكم الأول فقط) من غير اعادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لانه من الحكم في التامخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المانعة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلا لامورقا والمخالفا وحينئذ يتوجه له ما في التصريح بأنه ينبوعه طريقه القريقتين أما طريقه الشافعية فلان المطلق يحمل عندهم على المقيد فيه حكم المقيد وأما طريقه الحنفية فلانه لم يكن حكم من قبل فأى شئ ينسخ وفي صورة وجوب الحل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فاما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقيد فافهم (قيل) في خواص

فقال في حده أنه أخرج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما يحصل المعرفة فيها يحتاج الى المعرفة أعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده انه الدليل الموصل بصحح النظر فيه الى العلم عما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء فكان البيان عندهما وبين واحد لا يعرف بالخلق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا ان الاقرب الى الحق والى المتداول بين اهل العلم كما ذكره القاضي ان يقال لمن دل عليه وعلى الشيء بينه وهذا بيان منك لكنه لم تبين وقال تعالى هذا بيان للناس وادبره القرآن وعلى هذا احيانا

مرزا جان (في التخصيص ايضا حكم جديد) يخالف الحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكبر مؤيدا) وهو عالم (اقول بحصول الفرق) بين التقيد والتخصيص (ان التقيد من حيث هو هو يقتضي الخراب ثني زائد) على المطلق فيحصل ناسخا (واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الإيجاب) أصلا (بل انما يقتضي الدفع) لبعض الحكم فقط (لا ترى الاستثناء فخصيصا ولا حكم فيه عند جاعته) من الحنفية واذ لم يكن التخصيص مقتضا لحكم (فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفا واذ تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا بكلام مستقل مفيد الحكم في بعض افراد العام عاير عن حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد للحكم لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن تزعمنا قلنا انه لاشك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم يخالف الحكم العام في الزمان يكون نسخا وهو كاف الاستثناء واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو لم لا ينصرف وانما ينصرف لو اتعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا بالجملة ولو باعتبار الخصوص والحق في الجواب هو الاول فاحفظ القسم الرابع هو اذا كان في حكم لكن في حين فنبه عليه بقوله (اما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كالخلق الربية في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظهر من نساءهم ثم نعودن لهما فوالله انهم لفي عقاب (وتقيد بها لايمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقية مؤمنة (فقدن لا يحمل) المطلق على التقيد أصلا فلا يقيد بالربة في كفارة الظهار بالاعيان بل يحجز الكافرا ايضا (وعند الشافعي يحمل) واختلف أصحابه (فا كذا أصحابه مراده) بالمثل الجمل (بجماع) وهو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو لم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزائد شرعا لان القياس محبة شرعية في ثبوت الحكم للاحقة لغو به تدل على الارادة لغة (والثاني لاستثناؤه الاول) أي ايا زيادة السرعة لاستثناؤه اذ هما لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فع كونه دليلا شرعا يصح خصصا لغة فكذا هيها ولا استعانة في تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئله تخصص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارقة موضوعية في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليل شرعي عام وتخصيص القياس العام والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقيد به هذا فالتمس في التقيد المطلق به هذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شيء فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسئله تخصص القياس على رأينا فانه شرعي قطعنا ناسخا لانه يعمل على انتال القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس ثم بدلا بخلافه كذا فان هذا التاميم اذا تعارضوا لم يعلم التراجع عندنا واما اذا اصبحت أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراد من هذا العام البعض ومن المطلق التقيد وجعل المراد القياس قرينة فالتخصيص والتقيد الاقوى قددر (وقيل) يحمل (مطلقا) المعارض تقيد من متضادين نحو اعتق رقية عند حلول حادثة واعتق رقية كافر عند أخرى واعتق رقية مؤمنة عند ثلاثة فحينئذ لاجل والالزام ايجاب متضادين (لنا) أولا شرط القياس عدم معارضة نص (لما يفيده القياس) (وهنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا التقيد كان وغيره (لانه عام دلا فيساوي دلالة) على كل فرد هذا التقيد كان وغيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء لانه التقيد فعارض المطلق القياس ففقد شرطه فبطل نفسه (خالف التالويح ان وجوب المطلق اعم من أن يكون في ضمن وجوب التقيد) خافيهما والقياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل ذكره فربعت شرطه (ساقط قددر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قددر مثل بين هذا التقيد وغيره ويجزى لو اذ في أي واحد كان في ضمن هذا التقيد وغيره لا وجوب شيء من خصوصاته والقياس يقتضي

الشيء قد يكون عبارات وضعت للاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضع . وقد يكون الفعل والأشياء والأزمنة والكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة القول فقال به بيان حسن أي كلام حسن وشرح الدلالة على المقاصد . وأعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث إذا سمع وتوهم وعرف المواضع صحت له به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بياناً للمشاكل لأن النصوص المعروفة عن الأمور استدل بها بيان وإن لم تقدم فيها المشاكل . وهذا يبطل قول من حده بأنه أخرج الشيء من حيز

وجوب هذا المقدس بحث لا يحري غير من أفراد المطلق ولا شك في المناقاة فثبتت ولا تحط . ولنا بيان أن الحكم في الأصل هو عدم
أجزاء غير المقدس وهوليس حكمنا بغيره عندنا فلا يصح لكونه أصلا القياس . مثلا نص كقارة القتل انما وجب بحباب المونة وأما
عدم أجزاء الكافرة فلا أصل فلا يصح هذا أصلا القياس . ويرد عليه أن نأفدي بحباب القيد وهو حكم شرعي فلازم إيجابها في أمثالها
فوجب الجمل . وأما صدرنا من رتبة ان إيجاب القيد يستل على شئ من أحد ما جزاء أو لا فائدة في تعدية لان أجزاء المونة
في كقارة الظهار بالنص المطلق . والآخر عدم أجزاء غيره وهو الكافر مثل الفليس في الأصل حكمنا بغيره فانه انما يدل على أجزاء
المونة وأما عدم أجزاء الكافرة فلا أصل فغير وافي . فاما نأفدي وجوب القيد كونه بحيث يستحق نأزكه العقاب وهو مذا حكم
شرعي فبما ان يحجب كقارة الظهار أيضا فلا يحري غيره البتة فافهم ونأمل . فانه انما يرد فيها اذا كان الحكم الإيجاب
وأما اذا كان بالنسبة فلا يلحق . ثم هنا وجه آخر دال على عدم الجمل في كقارة الظهار وغيره هنا خاصة هو ان القتل من أعظم
الذنوب فيكون سائر ومكفره أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة . وأعترض عليه بان القتل وان
كان من أعظم الذنوب ~~بما~~ كان القتل انما ليس من الكبار اذا لمع فيه ولا من العديت المشهور وانما وجب الكقارة بقله
التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الاطلاق في هار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت . فثبتنا انقلب ما قلتم عليكم
من أن سائر القتل سائر صغيرة فبما ان يكون سائر الكيفية أقوى ولا أقل من المساواة . والاستدلال على أعظمية هذا القتل بقى
الخطا بوجوب الدية بغير صحيح وأنه غير المقتول . كاذنا أكل مال القير عند الخصم يحسب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه غير
حق المالك . وهذا كلام مبتدئ ان حري على بريقه منع الاعظمية . الآن يقال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه أعظم القبح
قله التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبار فتأمل فيه . ~~الحامون مطلقا~~ (قالوا كلام الله تعالى واه . فلا يختلف)
الأخلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) . فبما الجمل (وهوليس بشئ) . فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالأطلاق
والقياس بحسب اختلاف العلاقات مع التي السمع مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف . القسم
لأناس هو ما اذا ورد في السب فيه عليه بقوة (ولو كان الاختلاف) . تقيدوا بالأطلاق (في سبب الحكم الواحد كاذنوع
من كل واحد وعبد لله وأبى عبد الله بن ثعلبة) . روى عبد الرزاق عنه أنه خاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر يوم
أبوسمين فقرأ وصاعطا برفق بين اثنين وأصاعطا غرأ وشعره عن كل واحد وعبد صغيرا أو كبير كذا في الحاشية (مع رواية من
السبلين على ملحق العيصين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من
تمر أو صاعا من شعير على كل واحد وكروا أو ثمن السبلين كذا في الحاشية (فلاجل) الطلق على المقدس عندنا خلافا للشافعي)
رحم الله . وأعلم أن هذا المثال ليس من باب التواضع والمقيد ليس من باب أفراد فرد من أفراد المقدس فانه ليس محصيا فلا يصح
من الشافعي الخلاف في عدم التقيد لأن يقال من السبلين صنفه فيحصله مفهوم محص . فان قلت يجوز أن يرد في باب المقدس
بالا يقيد سواء كان عاما ومطلقا بالمقدس اشتمل على التقيد . قلت لا يصح ذلك لارادة ولا يلزم منه كون أفراد فرد من العام
مخصصا عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك . ثم يصح هذا التأويل في المنفي فان الحكم هناك عدم الجمل انما خلا فلا يلزم
منه الأعدم تخصصا أفراد فرد من أفراد العام وهو موكلم لسبب . فتأمل . فقد ظهر أنه لا يلحق في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع
أنه هنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن الململ وأنه أخرجه عن العادة فان العادة بان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا
من مواضع المفهوم . فقدر (لنا الاحتياط) فانه في إبقاء المطلق على إطلاقه ليجب الواجب مع السب المطلق والمقدس (لنا عدم
لنا) . بين بسبب المطلق والمقدس (فقد يكون لشيء أساس متين) . والمقتضى للعمل أنما هو بتجمل المناقاة من الكلامين . وإذا اتفق
بشيء

الاشكال الى حين التعملي فذلك خبر من البيان وهو بيان الحمل فقط * واعلم ان كل مقدم من كلام الشارع وقوله وسكوته واستنباطه حيث يكون دليلا وتنبه به بقوى الكلام على غلبة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يقيد غلبة الظن فهو من حسناته يقيد العلم وجوب الحمل قطعا لدليل وبيان وهو كالص * ثم كل ما لا يقيد علما ولا مضافا فهو محمول وليس ببيان بل هو يحتاج الى البيان والعموم يقيد ظن الاستفراق عند القائل به لكنه يحتاج الى البيان ليس بالظن علما فينتهي الاستفراق او يتبين خلافه فيحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه اريد به بيان الشرع لان الفعل لا صفة له

الكلامان على الحقيقة (اقول تعامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد) في السببية (والا) يمنع الاحتياج الى القيد (كان) للمطلق (غير تام) في السببية فلا يقضي الى الوجوب وهذا يخالف تعامية المطلق منافية لسببية المقيد فان قلت عدم الجزئية سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين ثم يمنع تعامية الاولى سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزأين لان العلم) لعدم (حقيقة عدم علمه بالوجود وهو افراد) له فليس اعلمتين حقيقة حتى يمنع سببية أحد هاتين الاخرى ثم اعلم ان هذا لا يتوهم في المثال المضروب فان ادعوا عن كل شيء وعدم انما يقضي سببية كل واحد من جزئيات الصدور كل واحد من المسلمين يقضي سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على الافراد لا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى رد عليه ما ذكر ثم هذا الاراد متوجه على المسئلة القابلة بعدم حل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتسدر (فالحق ان يحمل ههنا المقيد على المطلق لا يعني ان المراد منه ذلك) فانه مجتمع لانه بل هو القيد حينئذ (بل معنى ان القيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فسيتم له اشتماله على السبب حقيقة (وبينهما) بعد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة لان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتسدر فانه كلام مجيد ويمكن حل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب المقضي شائع كما قال هذه العلامة سبب لبقاء السقف فانهم (فصل في الامر * وهذا اللفظ) أي لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل حسبا (بحاز في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترك) بينهما اللفظ (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهما وهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (للفعل الأعم من الثاني) وغيره (كأقل لدخول انتهى) في الامر والأخبار وسائر الألفاظ ولم يقل به أحد قبل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ووردان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء * ولما أن تقول ان اطلاق الأعم على الأخص وجهين أحدهما ان يراد به المعنى لكن يقصده الأخص لتحقيقه فيه ولا شك في كونه حقيقة * وثانيهما ارادة الأخص بخصوصه مان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازا * واذا تم هذا فنقول يلزم حينئذ مجوز لفظ الامر المشتمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لدل القائل بالتواطؤ يلزمه لكنه بعد عن الانصاف فتأمل (لنا بتأخير خصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اختلافه) من دون قرينة (فليس مشترك) والالتباس المطلق لخصوص (ولاشترك) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشترك) لفظيا (لتأثير الأثر) ولم يبادر في شيء على اختلاف الرأيين في علامة الحقيقة فن قال قائل علامتها بتأثير المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة ففهمنا بتأثير الأثر اذ على رأي الاول أو لم يبادر في شيء على الرأي الثاني لكن بقي المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر بتأثير الحقيقة مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يبادر في شيء فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدم تساوي نسبتيهما الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركا بينهما (لتأثير كل) من معنيهما (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يبادر في ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (وردة) في حواشي مرزا جان (بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة لتصر محسوس سبق فهم الجزئية على قسم الكل وفهم الملكة) على فهم عدم معاني اللفظ ليس حقيقة فيما وانها خطوران (اقول الخطور من اللفظ أولا) وبالذات (لفهم) مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول (و الخطور (البرزخ واللازم) كالملكاة (بالواسطة وان كان التحصيل في انما خارج

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كالقول في هذه السنة كما فصله أو اقبل فلا نغدا ما لم نسمعها من سيف
أو سكين وفرق طواغيف بين الامر والنهي وبين الوعد والوعيد فلم يجوز وأخبر البنان في الوعد والوعيد هـ وبديل جواز
التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان محتالاً كان لاستحالة في ذاته أو لاقضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر وإذا
اتفق المسلك ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الآلة ولا يثبت
الجواز لا يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يحطره فلا يمكن أن يكون دليلاً على الاحالة وعلى الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أي شيء يشق الى غير الموضوع له لزم كون الامر حقيقة في الفعل أيضاً (فتدبر)
وهذا غير وافي فان التعرّض في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كلف ولا يعنى أن يقول الواضع وضعت لفظ الامر لقول
المخصوص وأما الجماعة وأمور الجماعة من ملاساته وقدره ح المصنف أن التعرّض في المفرد لا يوجب التعرّض في الجمع وأن
لا تسلم لزوم الاختراع وهذا يدفع الاراد الاول أيضاً لأن ندره الجمع باعتبار المعنى المجازي المفارقة باعتبار الحقيقي ممنوع
كيف وقاعدة التغليب في التنسبة والجمع مشهورة كلف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب
العرباء وقد سلكوا على جوع المذكر السالم بأنه جمع للفرد باعتبار المعنى المجازي وبأنه كائن ما ذكره لا يصلح لعارضه نعم
لو قرر النعم بأن عدم امالة الاشتراك لا يوجب ان لا عمل عليه اذ ادل القوم بقولهم من أهل اللغة انه حقيقة فهم لم يعد تدبر
قائلو الاشتراك (قالوا اطلق لفظ الامر) (لهم) أي القول والفعلة (والأصل الحقيقة) فيصل عليها وهو الاشتراك (وقد
تقدم جوابه) وهو ان الأصل عدم الاشتراك ولكن ان تقرر بأنه اطلق لهما على السواء ولا لا تعرض له كتب القوم والأصل
الحقيقة دفعاً لاعتراض جوع من غير مرجح ويثبت لا يتوجه الجواب قائلو التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران) اشتراك
في عام (فبصير) اللفظ المستعمل فهم (له) دفعا للاشتراك والمجاز لانها خلاف الأصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان
كونه حقيقة في القول الموضوع بخصوصه يجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حيث قد كونه للقول (حتى يرجع)
الاشتراك (المعنى) وان العمل بالأصالة عند التردد لا غير فهم (ثم الامر اقتضاء فعل حتم) خرج به النيب (استعلا وأورد)
عليه (لا تترك نوعه) فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتم استعلا لم أمران لا تكلف بالالفعل وهو الكف في
باب النهي (وضحة) فان شخصه مقتض للفعل المنهي تركه (وأوجب بان المحدود) الامر (النفس) فليترك كونه أمراً فان
طلب الكف القائم بالطلب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصول لم يتعلق
بالنفس بل بالافعال والناس أن يحدا الأمر القفطي (و) أوجب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالتنهي ليس فيه
طلب الفعل المبدل بل فعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه)
في الجواب (ان المتبادر الاقتضاء الأولي وذلك ليس في النهي) بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن
لما لم يترك في وضع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاه مقصوداً وليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء لفعل المنهي تركه
أولاً وبالذات أظهر لكن بني ههنا حيث شذلا بصريح على كلف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا فان
المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به وانما أمر الكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كونه الكف في الأول مقصود بالذات
دون الثاني تحسك فتدبر وأصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتم الى آخره حيث لا يتوجه الى السؤال
من الأصل لكن يشوعه اليه التفضيض فوا كف وأوجب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصفة ونحوها كف انما
يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب للفعل فانهم (وأما الاستعلاء) حتم اراعى الفعل والالتباس فهو
شرط في الامر (عنداً أكثر أصحابنا) من الشايخ المازنية (والأمدى) من الأشعرية (وصحة في الحصول) للامام غير
الدين الرازي من الأشعرية أيضاً (وهو رأي أبي الحسن) من المعتزلة (لزم المقابلة الأدنى بأمر الأعلى) يعني لوقال الأدنى
للاعلى أمر فلا يكذب فيمنه ولو كان المومعير الماص هذا القول فضلاً عن لزم ولم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه العلم كما اذا
قال دعوت مثلاً كذا أقامهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي المولف لا قريب (وعند المعتزلة) يجب
العلو في الامر (والا كان دعاء أو التماس) وليس لهم دليل عليه (وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري) لا يشترط (هذا) أي

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة فعمل عليه دليل لا يعرف بل لو عرفنا انعدام دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جازر ومحال في مقدور آدمي معرفته **(الثاني)** انه انما يحتاج الى البيان للامثال وامكانه ولا حيلة يحتاج الى القصد والالة ثم جاز آخر القدرة وخلق الالة فكذلك البيان وهذا ايضا كره القاضى وفيه نظر لانه انما يقع لاعتراض الخصم بالمدعى لاعتذار الامثال واماله بحيلة لمافيه من تجهيل او لكونه لغوا بلا فائدة او اسبب آخر وليس

المال (ولذلك) أى الاستعلام (وبه قال) أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليه يد أن يخرجكم من أرضكم (فهاذا تأمرون) ولم يكن يقوم علوه عنده ولا استعلام فانهم كانوا في حياقتهم من ظنهم بآله (وفيه ان فرعون لما أخذته الذئبة) لما رأى من الالة البينة والمعجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرة عساه حجة وعلم انه الحق الذى لا يخفى بيده لاهلكه (اصطرا الى اعادة العلماء) بالتدبيرات التى لا تقوى من الحق شيئا (فهذا عند حجة الاستعلام بل هو) حقيقة (لان العلم بدرجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم انه تام في حق المال وان تقول ان فرعون انما علم من امره بوجاهته موسى عليه السلام ولم يكن شئ في نفس الامر بوجاهته ورذاية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد عرفوا في الجبل المركب فيازعوه بمخاض مسكنا في الجبل السكر دون في نفس الامر ولا وجه للمعاقلة (وقضى الامر استعلاما وظهر ظن فرعون باهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم (وقيل) يحجاز (من الزمرة أى المشاورة) بمعنى ان الجرد استعمل في معنى المفاعلة (أو يحجاز عن الاشارة) استثناء (ورد به حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه انه من غير رتبة الأصل لانه استعلام متعقب به بالدليل الذى لا مراد له فافهم (ونظيره قوله) أى قول عمرو بن العاص لمعاوية وأوصى من المنذر ليزيد بن المهلب كذلك في التعريف كذا في الحاشية (أمرت ان أمرا جاز ما فاصيتي) * فاصيتي مملوكة الامارة تلام

فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلام على معاوية لانه من متبعه ولا حصين على زيد بن المهاجر انهم استعملوا لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هشام خرج مرارا على معاوية فأسر فأسر عمرو بن العاص مرة بقله فلم يقتله معاوية فاطلقه ثم أقصد وأراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحدة القاضى بالقول المتضمن طاعة الأمور بفعل الأمور به وارتضاء جهود الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مشتق المأمور من المأمور في الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر وأوجب أو لا بل علنا الأمر من حيث هو كلام كافى في علنا الخطاب به وهو المأمور و) علنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضبو به وهو طاعته) فحينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفة بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكتفى في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان اراد بالكلام المقيد بالقدرة فلا دور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير راف فان مراد الجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام بالمقصود معرفة بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه تستلزم معرفة الأمور بوجه كونه هو الخطاب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضبوط بالكلام وكذا الطاعة بوجه كونه امتثالاً للخطبة فأخذت هذه الاشياء بالمعنى بالوجه المذكور في الحد والرسم يخرج الحاصل أن الأمر الكلام المتضمن امتثال الخطاب بمضمون ما هو مطلوب به فلا راد أصلاً لكن ينبغي أن يراد بالقتضاء الاقتضاء الحثي لأن يبنى على ما شتهر عن الشافعية أن الندوب مأمور به فلا إشكال بوجه تقديره (و) أحب (تأنيداً بان معرفته بوجه عرضي يتأخره عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف بالمعنى قبل التعميد) والمقصود معرفة حجة فحينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في احداث التغير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هناك الأمر معلوم بالوجه العام وهما اللغويين بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرض في الحد يخرج من الحدية لان المجموع من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحدية وهما قد أخذت المأمور والمأمور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الأمر (قلت قد تروا الحقيقة) المحدودة (ذات تعلق) وضافه لا يمكن ملاحظتها الا بلطائف التعلقات (فلا حيلة التعلقات) فحينئذ يحصل ثلث

في تسليمه لتعليل القدرة والآلة بتأني الامثال ما يلزمه لتعليل غيره به (الثالث) الاستدلال على جواز وقوعه في القرآن والسنة قال تعالى ولا تفرقوا بين انا وما نعبده من انما علينا بآله ونعم للتأخير وقال تعالى كذا حكمت آياته ثم فصلت من ادن حكمه خبر وقال تعالى ان الله يأمركم ان تبجوا بقرة وانما اراد بقرة معينة ولم يفصل الآية. بالاسوال وقال تعالى واعلموا انما اغتثتم من شئ فان الله نجسه والرسول والذي القربى الآية وانما اراد بذي القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى امية وكل من عد بنى هاشم فلم يمنع بنى امية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انما بنو المطلب تفتقر في جاهلية ولا اسلام ولم يزل هكذا وشبهه

الحقيقة لا يخبر جمعن الحسنية كافي جدا أحد المتضامين انه لا يدينه من أخذ المضايك الآخر (قوله لا يلزم ان يعتبر) الخارج (محمول) بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم (و) احبب (ثالثا) بان حصول الشئ بنفسه في العلم الحضورى (غير حصوله بصورة الشئ هو التصور المطلب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالحدود والحصول والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور ولا اختلاف نحو الادراك (ورد) هذه الجواب (بان ما اخذ في التعريف لا بد من صورة) ولا يكتفى بحضوره (لانه) أى التعريف (تحصل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك املا (ولهذا لم يكن الحضورى كليا) اذا حصوله فيه املا (فتفكر ثم هو منقوض بامر ثالث بفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الان يخص) الامر (النفسى بالتعريف و يلزم كونه امرا) واعلم ان هذا الاراد غير محض تعريف القاضى بل اراد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذلك قولنا مقتضى طاعة المأمور بالثبات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه امرا باعتبار النفس فانه اخبار عن امر فان اراد به انشاء الامر مجازا فهو امر فلفظيا كان ونفسه فانه لا فرق بينه وبين الفعل كذا فتقدير (و) قال (جهود المعزلة) الامر (قول القائل لمن دونه افعل و اورد) عليه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه افعل مع انه ليس امرا (و) اورد (قول الحاكم والمبلغ وامر الأدنى) لا على (استعلاء) فانها او امر مع عدم صدق الحذف على الان ما عدا الاخبار بل قول القائل والاخير ليس قول الأعلى (واجب بان المراد افضل حقيقة) وفي التهديد ليس افضل حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا امرامنه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا امره (على الله عليه وآله) واجابه (وسلم بل قوله تعالى) وامر تعالى وهو القائل حقيقة (وامر الأدنى) لا على (استعلاء) (ليس عندهم امر لغة بل لغة) فلا بأس بخروجه (اقول) او يقال (الأدنى) اعم حقيقة او ادعاء) وفي امر الأدنى لا على (علو الأدنى) ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الامر (ارادة الفعل و اورد بان الملهة لعذرة في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهدى أى من هدد غيره وعلى هذا قوله لعذرة وتعلق بقوله (يا امرئ عتده) بفعل (ولا يريد) اثباته به ليم السخران العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يختلف عن الارادة فلا يكون عنه (ولا يخفى انه يجيى مثله في الطلب) فانه بامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التعقبي ان هذا ليس امرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فافهم ان يقولوا ارادة صورة فتقدير (والفرقة) بين الارادة والطلب (بما يتخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الناصب (قوله فسر) الارادة (على الاستتار في الوقوع) فان الارادة عندنا صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما يروى عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد تنفع او علم بمصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا ان هذا التصوم الارادة قدعية لا واجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه وان تقول الارادة تكونية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القدعية بحسبها ونسبة وهي تبين المشروعات واقتضاءها مع الرضا واعطاء الثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعا واعلموا ارادوا هذا التصوم الارادة وبه تفسر بعض ثقاتنا من أهل السنة فهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تذهب عنكم اهل البيت ويظهركم تطهيركم (فان دفع) عما قرروا وافرنا (ما في المختصر لو كان) الامر (اراد فوقع المأمورات كلها انما يتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحق) على ابطال كون الامر ارادة (بان الذين الحال مأمور بضائه ولو حلف) المدين (ليقتضيه عند ان شاء الله تعالى فانه لا يبحث لعدم مضائه في الغد فدل على) ان الشرط لم يوجد و (انه تعالى لما شاء) والاحتث (فثبت الامر بدون المشيئة) وهي الارادة فالامر غيرها (وفيه

بن أصابعه وقال في قصة نوح أنه ليس من أهل الله عمل غير صالح من بعد أن توهب له من أهله وأما السنن في بيان المراد بقوله وأقيم الصلاة صلواته على راسه في يومين من الزمان وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات سدة ثم قال بعد ذلك ليس فيمادون خمسة أو سبعة صدقة وقال في أربعين شاة وخذوا عنى مناسككم كله ورد من آخر عن قوله وأتوا الزكاة وقوله تعالى الناس حجب البيت من استطاع الآية وقال وجهادوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعد ذلك على الأعمى حرج وكذلك جمع الاعتذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث وردوا وأصلها من بين النبي عليه السلام بالتدريج من رث ومن لا يرث ومن يحمل نكاحه

ما فيه) أما أول فلان الاستثناء بالشيء الباطل الجين فلا حلف فلا حلف لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانيا فلان الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وإن حقت مرجع إلى ما قرنا **مسئلة** * صيغة افعل ترد لعشر معنى الإيجاب نحو (أقيم الصلاة) وهو الأمر حقيقة (التنبيه) نحو (فكاتبوهم) إن علمت فهم خبر ليس أمر الإيجاب بالجامع الفقهاء عن يدهم خلافا للذوات الظاهري وأتباعه وليس أمر بالجملة كإزعم بعض مشايخنا والأضاع الشرط والعذر من قلمهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة أحسن فنكون مندوبة لأن ينظر المسلمون فعمل القيد على العادة لأوجهه (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن ملة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل بيئك و (كل بما يليك) وعند الشافعي هذا الأمر (الإيجاب وهو بعيد) كفلا والمخاطب محي غير مكلف طلقا على أن نص كل واحد مطلق (والفرق أن التندب ثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب تهم ذنب الأخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستحب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التهمذ بل هو له ذنب بدرجة بعض في الذنب (الارشاد) نحو (واستنبطوا ذلك لما نفع الدنيا) خاصة (الإباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قبل) ولما كان هذا احتمالا للإيجاب أيضا لان الأمر ليس التكرار والاكمل والشرب يحتمل دفع الهلاك وإزالة المرض فرض كافي (والأولى في التبيل وإذا حالتهم (فأصطادوا) فإنه بعد الأحرار مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعلموا ما أنتم) له بما يعملون يصبر (الإنذار وهو الإباحة ولا يكون إلا في الغنى) بنحو قوله تعالى (قل غنموا فإن مصيركم إلى النار الأمانتان) بنحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ويجوز أن الإيجاب بالنظر إلى القيد فالواحد رزقكم الله قربة صارفة عن الإباحة (قبل الإباحة تكون فيما سجد بخلاف الأمانتان) وبعضهم عروها ثم يعذوه (الأكرام) بنحو قوله تعالى لأهل الجنة (أدخلوها بسلام) آمين (التخفيف) بنحو قوله تعالى (كونوا أقرء) فليس خطايا لمن اعتدى في السبت من اليهود نصدا لحياتن وكان الأصطاد حراما فيه في شريعته (التجيز) بنحو قوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بسورة) من مثله (الاهانة) بنحو قوله تعالى (كونوا بحجارة) أنذلس المقصود صبر روتهم بحجارة كافي كونوا أقرء بل التعرض بيان أنهم مهاون (التسوية) بنحو قوله تعالى (اصبروا ولا تنصبروا) ويخص بمجادا عطف التهي عليه (وهذا دفع تهم الرحمان والإباحة دفع تهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الأثماس) نحو (افعل لما يرى النبي) بنحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزير بلا عامن الصبح صار من السبعين أتب العفة في طول الليل (الآية) (الليل الطويل) (الآنجلي) • بصبح وما الصباح منذ ما بمل

(الترسي) نحو (ذلك القول حال كون القائل (تقريباً) للأصباح ووضع منه الفرق وقد أدرج في النبي أيضاً (الاحتقار) بنحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نينوا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل القوا) ما أنتم لتفون خطاياكم البصرة والمقصود منه الاحتقار (وذلك يكون بمجرد الاعتقاد من دون أن يفعل فعلا لا على الحقائق (دون الاهانة) فإنه لا يكون إلا بالفعل (التكوين) بنحو قوله تعالى أنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ولا يستبرفه الانتقال من حالة إلى أخرى كافي (التخسير) وقد أدرج بعضهم في التكوين (التخير) بنحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه إذا لم تستدنى (فأصبح ماشئ)

٣ قوله بل القوا ما أنتم لتفون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وإنما نظم آية سورة طه قال بل القوا فإذا جابهاهم وعصمهم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى القوا ما أنتم لتفون اه كعبه معصمه

ومن لا يحل وما يصح به وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فاعلموا رد دليل خصوصه بعده وهذا مسلماً لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحده هذه الاستنباطات بتقدير افتراق البيان فلا يتطرق الى الجميع (الرابع) أنه يجوز تأخير التسخير بالاتفاق بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة التي اتبع عندهم بيان وقت العبادة ويجوز أن ردلفظ يدل على تكرار الانفصال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم به بمحصول الاعتقاد بدوام الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا رد نسخ وهذا أيضاً واقع ففسد هذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ويجاز وفعل متردد

أي غير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضاً في بعض) وقد أشرنا اليه (مسألة) مسغبة افضل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير (ز) عند (أي هاشم) وكثير في السند وهو قول الشافعي (رحمته الله تعالى) من القولين فان قوله الآخران للوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه لا يصح (م) والفرق تحكم فان كلاهما صفتان طالتان فكيف أحدهما للتم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة مأخوذ من جلب المنفعة فأمر عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصفة وله أن يدفع به لانه لا قياس في اللغة فيجوز كون أحد الصفتين الطلب الختم دون الأخرى وقد دفع به استعمالها بالاستقراء على نخط واحد فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالتب فافهم (وقيل) هو (مشترك) بينهما) اشتراكاً كلياً وروى أيضاً عن الشافعي (وقيل) هي موضوع (لشرك) بينهما (وهو الاقتضاء) حتماً كان أو ندباً وروى عن الامام علي الهادي الشيخ أبي منصور المارديري رحمه الله تعالى ونسب الى صاحب مرقند (وقال الانصاري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الانصاري فبعضهم نقلوا أنه يشترط أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والتب والأباحة أيضاً لكنه يتردد أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه لا يمتنع أن لا يمتنع الحكم بالحسنة وقد نقله بعض شراح التمهيد عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد أنه للوجوب والتب والأباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى التعليل بين الامام غير الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضاً فيصير حكمهما واحداً وهو باطل ففسد ما في التلويح المتوفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو التنبيد بعد التوقف في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف أنه لا يصح أم لا كراهة بعد الايمان به لطلب الترتل فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهادي دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يهي ملعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب الترتل فزعم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترتل والتهديد عليه والنهي أيضاً قد يستعمل في غير طلب الترتل كالتصغير ونحوه فلم يعلم أن موجب طلب الترتل أو غيره وإذا كان موجب ما غير معلوم أصلاً لم يعلم انهما لطلب الفعل والترتل والامر بعدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى (الوجوب وأمر الرسول) صلى الله عليه وآله وأوصاه وسل (التب) وقيل) هي (حقيقة في الأباحة) وقيل) هي (مشتركتين الثلاثة) من الوجوب والتب والأباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي مسغبة موضوع (للقدر المشترك) بينهما وهو (الاذن) سواء كان مع المنع عن الترتل أو لا ونسب الى المرتضى الرافضي أيضاً قال (الشيعة) فيها اختاروا هي (مشتركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد مشترك) للذهاب (عشرة) كلمة وقد مر (أد) عليها ونقص لنا أن لا استدلال السلف من العبادة الكرام والتابعين الاخبار (معاً على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع) بلا تبرير (فدل) ذلك (على إجماعهم) أنه (فان قيل) أنه (أي الاستدلال المذكور) كان بقرائن (الوجوب) فلا يدل على الوضع (بديل استدلالهم بكتبها) (التب فلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر) بدليل صرفهم الى السند للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح (واعترض بأنه ظن في الأصول) لا يعتبر (لانه) إجماع (مكوف) مفيد للظن وأيضاً إجماع أحادي فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أي أن الإجماع الكوفي ظني (بل على عادي) بأنهم اتفقوا على أن التبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأمم وأمر وهذا على ضرورة لا يجوز حوله ارتباب أصلاً (كالتصديقات والمشهدات) وليس نقله آحاداً بل متواتراً المعنى فان في كل طبقة نقل استدلالهم بحيث تفيد القطع يكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) أنه ظن في الحقيقة) ويكتفي فيها الثقلان فاناً كترباحث اللغة مظنونة (ولو سلم) أنه ظن في الأصول (فيكتفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو تضاد ليل على من جوز في الأمر دون الوعد وعلى من قال بعكس ذلك ١٠ ولما علق أربع شبهة
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالجمعة والفارسي بالاربعية فقد قدرتم بعدد وتقسيم وان منعتم في الفرق بينه
 وبين مخاطبة العربي بلفظ نعم ولكن سمعوا لفظه ولم ينهوه جواز خطابه بلفظه هو واضعها واحد الى اثنين
 والجواب من وجهين أحدهما هو الاول انهم لم قالوا فيه وآتوا حكمهم حصلا كالكلام بلفظه لانهم مع انه يفهم أصل
 الإيجاب ويعبر على أدائه ويتنظر في آه وقت الحصاد والتوبة ينسب ما تصف وتعلم الجواب الثاني المنع جزئي على السلام

التن (والاعتذار العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف تثبت الفرائض المقتبوعة قلت فانهم لم يقرروا
 أخرى دالة على أن هذا الأمر هو واجب قطعا فتدبر (د) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما منعكم أن لا تسجدوا) أمر تنك (وكلمة
 لا لا كيد المنع زيد (والمراد) بالأمر (السجد والجهد) عن القرينة (ولو لا) الأمر المذكور (لوجب) فقط (لم يوجب
 الإنكار) لاذن انكار في تركه غير واجب ولا في تركه محتمل لغيره لوجب (فان قلت يجوز أن يكون السجد واجباً بغيره
 دالة على الوجوب لكن لم يحكم القرآن فلا يدل على المدي قال (واستحال فرضه حالاً ومقالته لم يحكمها القرآن في غير فادح
 في الظهور) فانه اجتمعت بعد غير ناشئ عن دليل فلا يستبر فلا يندرج في الظهور (د) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذ قيل لهم لا ترفعوا
 لراكون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربما على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فعل على الوجوب) لان مخالفة
 هي الموجبة للذم (ولا اشتراك ولا الجزاء العذر) بأنه لم يكرهوا سجداً (فلم يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (د) لنا (رابعا) قوله تعالى
 (فليذكر الذين يخافون عن أمرهم) أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب اليم (والمراد) منه (الإيجاب الحذر) لا معنى للذب ههنا فان
 الفعل ان كان تركه موجبا للذم فلا حذر لازم ولا فلا يندب أيضا وفي هذا ما لا بد من دليل متوقف على أن يكون
 هذا الأمر للوجوب وهو متوجع وان بني على أن الأمر هو واجب دار وجه الفع اثبات كونه للوجوب بمن غير شاء على أن
 وضعه للوجوب (ولا) فان الأمر بالخذ لا يصلح للذب وبغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (لدل على الوجوب)
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد مخالفة جملة على غير المراد وهي حرامها كل الحكم تنبأ
 أو وجوباً أو يكون المراد عدم اعتقاد الحق وهي حرام أيضا في كل حكم من الأحكام قال (وجعل مخالفة الشيء على الله على
 ما تخلفه مراد) أي حله على مخالفة المراد بالامر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) حمل المخالفة على (عليه باعتدال)
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من نال الأمر من الأمور به) والجعل على العمل بالسجد لا يكون
 الأصناف والذليل فليس (إن قيل الأمر مطلق) فانه يصح أن يقال خالف أمره لا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شك في أن
 بعض صيغ الأمر نادرة ومجيبة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما ورد من الدليلين انما يثبت أن وضع لفظ الأمر للعموم لأن المراد
 ههنا العموم ووقع هذا الارتفاع غاية ما لا ريب منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص
 بحجة في الباقي ورد الشرح الهداية للضم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الإيجاب وفيه أن هذا
 تخصيص من غير تخصيص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والإجماع تخصيص
 قطعاً وقد أجيب عن أصل الارتفاع بأنه ان كان مطلقاً فثبت المدي أيضا لان ترتب الوعيد على مخالفة تنبأ على الوجوب قال
 في الخاشعة وقيمانه وجهه بأنه على تقدير الإطلاق يكون في قوله الجزئية لان المهمة في قولها لا يفيد المطلوب وفيه فلهذا
 تحجر الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافاً وإذا لم تكن للاستغراق فهي العنصر يتبادر عن الآتي وجوب الحذر لمخالفة
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والأصلح في مخالفة عمله لوجوب الحذر وبه اندفع أيضاً ما ورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخافون مفعول فليذكر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الشقة والمعنى فليذكر مخالفة عن أنفسهم كما في قوله تعالى
 فاقنوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضاً يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفي المدي أيضاً ما لا بد من الجدل لا يجوز
 العرف قطعاً ثم ههنا إشكال أورد مطلع الأسرار الالهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاها فعل حاشا في نفسه معنى
 الآية فلا حذر للذين يخافون طلبه الحثي وحينئذ صيغ العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

اللوغ أعني من علم الله أنه سيلغ أما الذي يفهم ويعلم الله بما وعه فلا ينحل أن يقال له إذا بلغت فانت مأمور بالصلاة والزكاة
والصلاة شافئ مثل هذا الخطاب وإنما شافئ خطابا بعينه للعقاب في الصلابة (الثانية) قولهم الخطاب راد لقائد وما لا فائدة
فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هو زور يديه وجوب الصلاة والصوم ثم يضمن بعد لانه لقوم
الكلام وكذلك الحمل الذي لا ينفذ قلنا لا يجوز الخطاب بحمل يفيد فائدة ما لان قوله تعالى وأتوا حقه وحاصله يعرف
منه وجوب الابتاء وقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولوعزم على تركه عصى وكذلك

هـ (س) لان أرجحية الأنص مجموعة كلف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مائة الباقل تحت الأعم جازا وهو خلاف
الصل بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون المخصوص أدخل فإن المصوم ربما كان أحوط وأتميل فأفهم
(د) ما ذكره المستدل في التسبب من حديث الفرق بين المذكورين (لأنه دل على نفي المعنوي) أيضا دلالة في المربع
المعنى وبضم في اسقى (فتدبر) قالوا للتدب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأحماه وسلم (إذا ذكرتم باسم
فاتوا منه ما استطعتم) روى الشافعي (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأحماه وسلم (الاستئذان) والوجوب سابقه وبعد
تسليم المقدمات التقریب غير تام لاحتمال أن يكون للأباحة والمباح أيضا مرد في المشقة إلا أن يقال أنه منتف بالضرورة
لفهم الترجع فتدبره (قلنا) لم يرد إلى المشقة (بل) رده (إلى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب
القدرة كلف ولو كان المراد الاستطاعة للشيء فقدما المعنى فإن الأمر بكسب الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى إذا حلت منكم
بالباحية فأتوا منه ما شئتم ثم لم يوسم فلا يتم التقریب فانه لا يلزم منه أن الصفة للتدب وإنما يلزم أن الطلب الحتمي
فتدبر (د) قالوا (ثاني) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والأمر إلا بالرتبة فقط) فإن الثاني من المستعملين والأول
من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للتدب فكذا الأمر) (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فانهما يكون
منه) (ولادة الإلزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فنوع كلف والصفة
هـ رتبة للوجوب فيجب أن يصدر عن له ولادة الإيجاب ولا يصح استعماله إلا في الأمور وأمر فاعن الحقيقة وأما النقل
عن أهل العربية فإن الموضوع واحد فمما يطلب شخصه ووسم فلا يعارض قولهم ما توار عن العصابة والتابعين
إن الله عليهم فإن قلت النقل ثابت فإن كتب الصلوة وهو مشهور به وأما انتفهام العصابة فلم يثبت إلا في وأمر الله
تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأحماه وسلم ويجوز أن تكون الصفة موضوعة لعني أعم فإذا صدر عن الأعلى
الذي له ولادة الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة فرع شئ عليه فهو إذن حقيقة عرفية يفهم عرف من له ولادة الإلزام قلت
انتفهام العصابة والتابعين مقطوع في وأمر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأحماه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة
بالنظر إلى المتكلمين وكون من له ولادة الإلزام متكاملا لا يصلح قرينة الإيجاب ويصح منه التسبب والأباحة وأما كونها
حقيقة عرفية فقد مر في العام ما بني دفعه كلف ولم يثبت نص من الواضع أتى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل إنما علم من
التبادر واقتضى جزم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب التوضيح فلا يظهر
منها أن الأمر في الدعاء والإيجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها إيجاب الصيغ ولو جسدنا ذلك فأى حجة في حسابهم كما
عرفت فأحفظه فانه هو الحق (ولأنهم أن السؤال للتدب بل المطلق الطلب متضرا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر
الإلزامية كونه للتدب فلا يتم التقریب بل يلزم أن يكون الطلب متضرا وهو خلاف وهذا يدفع أن الأمر في هذا المتعسر
فإن له أن يقول الله لا فرق بين الدعاء والأمر إلا بالرتبة فيكون الصيغة الطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلا يمكن الصيغة
للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقریب على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للتدب بل المطلق الطلب ولومتضرا
ولم يذهب المذهب معتد به وهو خلاف فافهم (وفي المنهاج) لا تسلم أن السؤال للتدب بل (السؤال لإيجاب وإن لم يصدق) فانه
ليس إلا أن يوجب على المستعمل شأ (وقبه ما فيه) فإن الدعاء مجرد الطلب متضرا ولا شأن فيه للإيجاب أصلا قال في
الحاشية لعن صاحب المنهاج تأمل في الوضع لكن المستدل تأمل في الاستعمال فتأمل ولأن توجه كلامه أن السؤال في اللغة
موضوع للإيجاب وإن استعمل في الطلب متضرا فعدم الافتراق وإن سلم لكن لا يلزم منه الوضع للتدب ولا يصدق الإيجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يبين انه لا يجاب أو التنبأ وأنه على القدر أو التراضي أو انه لا يتكرار أو لغيره الواحد أو لغيره اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي يبدعه الشكاح يعرف إمكان سقوط المهرين الزوج والوفى فلا يخفى عن أصل القائل وأما ما يخص كالهاتك غير متكرر هو واقع في الشريعة والمادة بخلاف قوله أجد هوز فان ذلك لا فائدة أصلاً (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة أو أادجسان الانراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لا تمجيد في الحال وإلزامه بخلاف المراد فكذلك قوله اقتتلوا المشركين وهم قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلى فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين التنبأ والوجوب بينهما ما لا يمتدح (قالوا ثبت الرجحان أو الأولان بالضرورة) الاستقرائية أي قال الأولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الان (فلم يثبت الزائد) من الخارج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا يملأه الأولان) وإذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الأولان لا يملأه استعمال فيه الصيغة وخصوصاً الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) قد دفع مافي المختصر وغيره من اثبات اللغة بالانضمام (وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود أن فهم الرجحان أو الأولان لا يستقرأه والازد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبت الزيادة على الرجحان أو الأولان (بأدلة مقدمة مقدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتفقون (قالوا) لو وضع فاعبال عقل أو النقل والأول باطل كيقيد العقل لا بد له (في معرفة الاوضاع) وأما النقل فالأمام منه (لا يقيد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يجد لوجوه الاختلاف) فيه وأما يكون الخلاف يستند به أو إذا بطل التواتر والأدلة العقل لا يمتدح أيضاً وهذا الدليل لو لم يمتدح على التوفيق على التبرير عنه كما في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولاً) لا بد أن العقل لا يمتدح فيه بل (العقل قد يكون مدخل تام كاملاً) في بيان طرق معرفة الوضع ثم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطان فلا بد من العقل وهو متواتر وأما ذلك لا يخلو بل ان لم يتواتر لوجه لهذا المنع قلت لو أراد العقل استقلاله يتقل المنع إلى الثاني الأخيرة لا يتناول يجوز أن يكون نقل مقيدة متواتر أو لم يكن مختلفاً فيه ثم يمتدح العقل بانضمام مقدمة عقيدة العلم المدعى ويقع بخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم البلوغ لبعض علمها فافهم (و) قلنا (ثانياً) اختزاناً له أو سلكه لا يعلم (يقطع التلقن الاستقراء) وهو كاف في القبولات والقبولات المقطوعة أو تمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثاً) اختزاناً ان التقليل متواتر كغلا (وإن استدلالات العلماء تواتر أهله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا بد من تحقيق سابق بل انما يتحقق لاحقاً (والاختلاف لا حقا لا يقع الاتفاق سابقاً) وأما خلافه مثل القاضي والأشعري فلهذه لفظة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة إلى طائفة) دون أخرى فيجب العلم بالمثل لا يكون هو لا يميز الاختلاف ولا يكون بينهما (بما قلنا ذلك) أي كون التواتر بالنسبة إلى طائفة (بعد أن يجب العلم مشتركاً بين الكل) لأن الكل معتون على هذا الأمر العظيم (أقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع) لأن التواتر إذا كان متصفاً أو متصفاً بالمطابقة لاقتضائهم وتواتر بعضهم مثلاً وعدمها كسبب العلم مثلاً) في أن كونه مطابقة اقتضائهم وتواتر بعضهم غير التواتر ومن لا خلاف (فتدبر) مسألة ١٠ الأمر الوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الإمام لأن الوجوب عرفي بمقتضى العقاب الترتلي وهو لا يعرف للشرع (الاجمال للعقل في معرفة الدعوة والعقوبة كما عرف في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب مما لا يعرف بالشرع فكذلك هذه لا يعرفه إلا بالطريق الأولى (وعند جملة) هذه المسئلة (القوية) تعرف اللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الإمام الثاني والأمدى وأما معنى التبرير وهو الحق فإن الإيجاب لغة الإلزام والالزام لا اشتقاق العقاب بالتكرار (وأمره تعالى ليس إلا التامه والزم على الخاطئين) كما قيل للمسئلة الأمر بالازم وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (والمستحق العقاب ليس لازماً لطلب العلم مطلقاً) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من ولاية الأزامم فضلاً) وهو الله تعالى المالك للمأمور كلها (أو عطاء) كالسلطان وغيره (فهو) أي اشتقاق العقاب بالتكرار (لغير هذه الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن بالازم (هذا) مسألة ١١ الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فقد من دون الاشتراك (في الالزام) والسبب يكون مجازاً بالضرورة وتبين الأحكام فهما غير أن الوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالاً في غير

وهو خلاف المراد فهو تحجيل في الحال ولو أراد العشر تسبعة كان ذلك تحجيلا وإن كان ذلك جائزا أن اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة لا ثلاثة وكذلك العموم بالاستغراق في الوضع اعتبارا به بخصوص بشرط قرينة متصلة بمنتهى فأما إرادة بخصوص دون القرينة فهو تفسير الوضع وهذا محقق من فرق بين العام والخاص والجواب أن العموم لو كان نفيًا للاستغراق لكان كاذبًا وعموم ليس كذلك بل هو محتمل عند أكثر المتكلمين مترددين بالاستغراق والتخصص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق وإرادة بخصوص به من كلام العرب فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تشبه في ذهنه وحضر

ما وضعه (وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام نفي الاستسلام وإن أراد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهم بل هو مجاز لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز أن يقال إن غير ما مور بالثقل دل على أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداء وجهه القول الآخر أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لما يغاير لأن الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلامه الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهما بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فهما لأن الاستعمال في الجزئ ليس حقيقة أو إيجابا ما بين الوجوب ولا تصادق بينهما فأين العضية ولذا غير العلماء الإعلام المشار إليهم بالشان (فقبل مجمل الخلاف لفظ الأمر أمر) والمجمل أن لفظ الأمر إذا أرد به الإباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا وإن كان الصفة مجازا وهذا كإحدى المتدبب ما موز به أم لا (ورد عليه ليقول أحدان المباح ما مور به إلا الكسبي من المعتلة) ويلزم منه أن يكون ما مور به عند أهل السنة القامع للبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جندا للأنظم المباح في هذا السلوك وهو خطه فان الامام نفي الاستسلام لا يرى المندوب. أموره حقيقة وأيضا لا يساعدا الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله أن معنى الإباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس التزاع لفظ الأمر (بل) في (الصفة) وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة (ولهما) أي الندب والإباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا رفع المجاز) لأن الحقيقة استعمال في موضوعه ليسد عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والأرفع المجاز مطلق) لأن كل مجاز وضع بأمره في مجاز مع القرينة كإحدى (ولجاء أن يقول الصفة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد اعتباريه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لقبلة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالجدال إشارة إلى الضعف ووجهه أن الامام نفي الاستسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وإن دلله لا ينطبق لأن كونه موضوعا حقيقة حاشية ليس لأجل العضية بل لأنه موضوعه حاشية فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسمة) لفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى الحقيقة وهي المستعمل في كمال موضوعه والثاني المجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي خارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزء) للوضع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غير ما على) حق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة ههنا فالجواب أن إطلاق صفة الأمر في الندب والإباحة استعارة من قبل إطلاق أحد المتبادرين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبل إطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعلا (فهما المتبادر على الأذن المشترك) بين الثلاثة أو التراجع لشيء مشترك بين الإيجاب والندب (وثبت ما له المباني) وجواز التلويح (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه وجوه الأول ما أشار إليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وإن قيل) في التوضيح (أنه دقيق) والجواب يستمر أن لا يكون الأسدي الإنسان (الشجاع مجازا) لأنه يمكن أن يدعي فيه أيضا أنه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو إنسانا فافهم ما به المباني بقرينة خارجة (وهو باطل اجتماعا) فإن الكل متفقون على أنه استعارة (هذه) الثاني أنه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فإنه انما ثبت صحة نفي الأمر عنه وانما التزاع في الصفة الشائنة في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الأذن أو التراجع خلاف المفروض وخروج عن محل التزاع فان التزاع فيما إذا أطلق وأرد به الندب والإباحة وهما ما إذا بل أو بمعنى مشترك وتحقق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب والإباحة نحو وإذا حلت فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فإنه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد أن بخصوصهما

في فكره فيقول مثلاً ليس القتال من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاص الميراث فيقول ما أردت هذا ولم يخطري بالبال ويقول البنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً فيقول ما خطر بالي هذا وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة يقول الابن الأب انفر دث المال أجمع فيقال والأب الكافر والأرقيق لا يرث فيقول إنما خطر بي إلى الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة العشرة فلس من كلام العرب فإذا اعتقد العهرم قطعاً فذلك لجهله بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العهرم محتمل للتوضوع وعليه الحكم بالعهرم أن خلى والتأهره وينتظر أن ينسبه على

وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلا أنه تسامع على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الحماص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً ووجوباً وعبراً عنه بالأمر لأنه هو فقال النفل ليس مأموراً أو واجباً أي متعلق بفعل مستعمل في محال التدب وحديثه انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره ونفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال التدب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترتيل أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى أحداهة يفهم من كنت يهتكم عن زيارته القبور وفروها فأنها تذكير جواز الترتيل بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسفالة يفهم منه الرجل النضاج في موارد الاستعمال لا النضاج المطلق وكذا يفهم من القبر الإنسان الجبل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قرره الظهور أن الدفاع ما قبل بصيرتنا في جنيته لفظياً لأن الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافوهي مجاز باصطلاحهم فأنابهم المجازية لا ينفع الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر السر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم نفي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الأمور كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزمات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فإذا استعمل في التدب والإباحة بخصوصهما يكون استعارة التثنية لا يتم الكلام إلا أن ثبت المنع من اللغة هذا الضوم التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل ولعل هذا الجبل الهام إنما نزع وحكم بكونه حقيقة في أوامر الواردة في محال التدب والإباحة في القرآن والحديث لأنه شكر استعارة تلهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي يبلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الإسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وإنما متفاوتة بالإخبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معرض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة واجب ومن جهة التوسط تدب ومن جهة الضعف إباحة فالأمر المستعمل في التدب والإباحة ليس مستعمل في غير الوجوب فلا يجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسم له قال ابن معنى الإباحة والتدب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فأناس لما أن الأحكام الثلاثة متغايرة باعتبارها لكن صفة الأمر لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به متغايرة عما قلنا أن الاستعمال في التدب والإباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمال في غير ما وضع له ولو كان متغايرة بالإعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للغايرة بين الوجوب وبينهما يمكن موضوع الوجوب توقفه فعمله على قرينة رائدة فافهمه ولقد أجبنا الكلام في هذا المقام ما كان من أجل مشكلات كلام هذا الجبل الهام فدا عترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى العصر العفهام صاحب الكشف فعليه بالتأمل الصادق والظاهر الثاني ومن الله الأعتماد ﴿مسئلة﴾ صيغة الأهم الواردة (بعد الحظر) والتحصير بأن يقع متصلاً به نحو كنت يهتكم عن زيارته القبور لا أفزروها أو يقع معطفاً وبالسبب التحصير نحو وإذا احلتم فاصطادوا للإباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والأمدى والوجوب عنسطة الخفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية (والمعلة واختاره الامام فخر الدين الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم) والخلاف في كونه لإباحة أو الوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الحظر (وقيل) الأمر بعد الحظر (لما طرأ الحظر عليه إباحة كل أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) إلى الصواب (لا أكثر) عليها في الإباحة في عرف الشريعة غلبة يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مبهورة (فقد علم على اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لأنه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لأنها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العربية

الخصوص أيضا **(الرابعة)** أنه انما تأخير البيان الى مدة مخصوصة طوله كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جازى الى غير
نهاية فريحا تحترم التي عليه السلام قبل البيان فيقول في العامل باليوم في ورطة الجهل متسكرا بهموم مال يديه الخصوص
قلنا التي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا حوزته التأخير أو أوجب وعينه وقت البيان وعرف أنه يبقى في ذلك الوقت فان
استخترتم قبل البيان بسبب من الأسباب فينبغي العيب كلفا باليوم عند من يرى العموم يظهرها ولا يلزم حكم ما يلبسه كالمو
اجتزم قبل التسخيل أمر ينسخه فانه يبقى مكلفا به دائما فان حاولوا تخترامه قبل تبليغ التسخيل انزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على التلويح بالانتفاء بعد انما وانما الخلافي بين الامام صاحب في الحقيقة المستقلة مع الجواز المتعارف فانهم (وذلك نحو)
قوله تعالى وإذا جالتم فاسطادوا) وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة (فالتسبوا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم
كنت تنهكم عن اغتبار اليوم الاثنى عشر ثلاث (فانزروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت تنهكم عن ادخال
لحوم الاطاس فوق ثلاث فاسكوها ما يدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت تنهكم عن زيارة القبور فزدد
أنهم لم يحدوا بزيارة ما (فرووها) فانما تذكر الاثر ورواه الترمذي وفي هذه المسائل نلاحظ للدين بالاذاعة (الى غير
ذلك) من الأمثلة نحو قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى تبسبوا لكم الخطبة الا ينص من لحظ الاسود. ويحوي علم الله انكم كنتم
تختارون انفسكم كتبنا عليكم حتى عنكم فالانباشر وهن (وما قيل) في الجواب (الاذاعة فبالبيان) تنصرف عن
الوجوب (وهو العلم بانشره) أي لا تنفعنا فان الاضطرار مشا لا تنصرف لنا ولا تنفذنا كله فخطا (ولا يثقل
عليه) أي لا يثقل بغير انما الوجوب على من لا يثقل به كونه تركه موجب الاستعانة بالاعتقاد (فغيره) وجه انتم قصودهم حل
المسكول) في أنه لا باذاعة بالوجوب بل فقدان الذليل (على الغالب التيقن ولو بالذليل) والغالب الاذاعة. وبعد اغيير
متوجه فان دعوى السداد كان مبرورة الاذاعة حقيقة عرفة وهي لا تثبت الا اذا سارت بحيث يسبق اليها من غير ضرورة
فنعجب العجب من غير ضرورة والذبح في هذه الأمثلة قد يتغير ثبت الفرق وطلق الغلبة لا يثبت العرف بل يقتضي اخره
الضمان في في الجواز والحقيقة مع العرف في فانه يثقل بقدرة (ولو من حديث العرف من حيث لا يقوله تعالى فاذ انسخ الاشر
الحرم فالتأخير المشهور كين فانه لا الوجوب بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم) حين عاتق فاطمة بنت حشيش الصعدوات
الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة اشخاص فلا اظهر افادع الصلاة قال لا انتاذق عرق وليس يصير فلذا
أقبلت صعدت في الصلاة (واذا اذبرت الحنيفة فاعتلى عنك الدم حتى) رواد الشيطان مع الاكتفاء بالمعصية في اذبرت
فهي الا امر ايضا الوجوب (لكان له وجبه) فله لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالوجع الى الاستعزاء) فله في
(وقد ان الحنيفة لم يجد التفتي الوجوب وهو الضيقة ولا مانع عنه) فانه كما يمكن الانتفاء من التعزيم الى الاذاعة على
منتهى الى الوجوب) واذا وجد التفتي من غير مانع وجب القول به (واجب بأن العرف مانع) عن الوجوب (وبعض)
للاذاعة قلنا ان العرف اعم الله لاف في بعض المواضع بالرائن الجزئية قد تدور وتذكر الشافعية الذين وافقوا (فالاولو كان
كذلك) أي لو كان الواقع بهذا الخبر بالاذاعة (لا يمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالمعصية (واجب به قد يكون)
التصريح (بخلاف الظاهر) فهو غير من الحنيفة العرفية وان فرق بين المفردة أنه لو كان الاذاعة لا تقتضي التصريح
بالوجوب ظاهر معناه المتبادر فيلزم في شذذ على بطون الاذمة صحتهم وانهم وما مع والاس الاثبات لا تداخل قد تدور
(مستقلة) الامر لمطلب الفعل مطلقا عند تأخيرها (الأمور) بالمره) أي باتان الفعل مرة (ويجمل التصكير)
بأن يبقى استحال المطلق في المقدور التكرار اثنان الفعل مرة بعد أخرى فهو زوم العدد (واختاره الامام الزبي والاموي)
وكلاهما من الشافعية ثم اظهره عندنا مقتضى أن هذا يذهب الحنيفة وليس كذلك فانه حرج الامام فخر الاسلام أنه
لا يجمل التكرار وفي البديع خرج به وقال عندنا لو اثنان من الصلاة أنه لا يجمل العدد عند الحنيفة واذا يجمل العدد
لا يجمل التكرار بالمره في الاولى فالحق في الترجمة ما في التصريح بأنه لا يجمل التكرار ورده المصنف باذاعة ما في عنه الذليل
الثاني وجوابا عن حرج المصنف وقلنا لا يجب مطابقة كلامنا الكلام المظهر وشارحه كالماتني (وقال الاستاذ التكرار)
لا يملكه الفري لان يمكن وعلى هذا يخطئ من الفقهاء والكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنها لا يجمل التكرار)

وطلب الحقايرة وذلك يجوز أن يمين بدليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة فمذكّر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعده ذلك وكذلك كان يخرج شأنا من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقنوا الشركين أهل الذمة حرمة والعصف مرمية والمرأة أخرى وكذلك على التسديد ولا حالة في شيء من ذلك فإن قيل فإذا كان كذلك فيجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سألنا في كتاب العموم والخصوص إن شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمع والتخصيص للعموم كطريق المجمل والمعموم حتى يجوز بيان القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي بدلالة على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (قلنا) ليس تكرار من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الوجه للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن يتكرر لكن الأحوال أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعرض بالجمع) فانه ما مورع غير متكرر بل انما وجب في الحرمة واحدة (فأما) قلنا في التكرار في النهي (فوجب في الأمر لا مطلقا) حتما فكم كما واحد (والجواب) أولا أقول انتهى كالأمر لنفسه في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكرر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المسقو بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأنه إن ثبت التكرار في النهي ثم بقيس الأمر عليه وليس مقصوده الحد (و) (الجواب) (ثانيا) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح فانه ليس قياسا بل استدلالا عما ثبت من القوم من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما إلى كون هذا مطلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما عدم اقتراح أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام مجموع ومن ادعى فعله البيان وإن أريد المساواة في بعض الأحكام فلا يمنع فافهم (و) (الجواب) (ثالثا) بالفرق بين الظاهر من الانتفاء الاستمرار لأن الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء الحقيقة وإذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء بخلاف (الاثبات) فإن الوجود في حين بعد وجود الحقيقة عن فاعلة وإذا الأمر طلب الحقيقة فوجودها في حين كاف فافترق الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم اقتراحهما إلى كون أحدهما مطلب الفعل والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق إلا إذا لم يوجد المكفوف عنه أصلا فزم التكرار في النهي بخلاف وجوده وخرج جميع الجواب الثاني كان من التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما مطلب الفعل والآخر للكف فلا تلغى إلى ما قبل انه لا اختلاف إلا بالسند فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بأن التكرار في الأمر مانع عن) أداء (سائر الأمور) لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (أذ الترتل) تجتمع لتضادها وحاصله منع جهة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بأن مدلول النهي ملزم للتكرار دون الأمر فلس هنالك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه إن ريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انتساخه بل كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شاعقة التزامة وإن أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسل عندهم فمسلزومه (وفي شأن الكلام في الدلالة لا في الإرادة ولا في الاستزامة) وغاية ما بين من المانع منعه الإرادة لا لزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدته مانعا للتع (كذا في التحرير) أقول على أنه يتفرق في الأفعال المتضادة فقط دون غيرها من الأفعال (وهو قالوا) انما يقيد التكرار (أن أمكن) والأفعال المتضادة يمكن التكرار فيها فخرج عن النزاع (ولأن أن تدفعهما) الأول (بأن الدلالة) الوضعية (انغشى) للإرادة (الذات) وهي الغاية المقصودة منها وإذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن (الصفة) ووضعها المعنى (لتحصي القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عايناه في الصفة والدلالة على التكرار بدلالة صفة فاذ لم يتبدل الصفة لغة في المتضادة تبدل في غيرها لأن أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة لصارف بصره عنه إلى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا تدفع هذا ما أجابه عما في التحرير قلنا لما كان الوضع للإرادة الذاتية لكن ربما قصد منه الاستعمال في الملابس أيضا لصارف في غير المتضادة إذ مدلول الصيغة الوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بتجرب الواحد خلاف لاهل العراق فانهم لم يحوزوا التخصيص في عموم القرآن والتواتر بتجرب الواحد وأما الجمل
فبانهم به البلى كما وفات الصلاة وكيفيات عدد كماتها ومقدار واجب الزكاة ونحوها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الباطن في
قاطع وأما لانهم به البلى قطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كرا أحكام المكاتب والمسلمين وغير ذلك من
تجرب الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بعامه بالبلى وقد ذكرناه
في كتاب الأخبار

وفي المتضاد غيره بدليل قدير (و) قالوا (ذاك الأمر نهى عن جمع أمثاده كما مر في الأحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)
الزمان (فيستوعب الأمر) أيضا فيلزم التكرار (والا لزم ارتفاع التخصيص) لانه بالكف عن الاضداد برقع نقض الأمور به
فلو جاز عدم الاتيان بالأمور به في بعض الأحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه إلى التخصيص بالشدن للذين لأن الثالث لهما مع
انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تقيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء قدير (قلنا) لانهم كل نهى
مستوعب (النهي الضمني بحسب الأمر) تحسب عندنا (فان) كان الأمر (دائما فاجبا) يكون النهي (وان) كان (في)
وقت فيه تحسب (أي فالتجرب) يكون فيه (وإنما يقتضي الاتيان) إذا كان صريحا وليس الأمر نهيا عن الاضداد صريحا وربما
يقر بالجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد مستوفى على دوام الأمر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر بدور
وقيل في التصريح ان توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لاوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانفي
ورده المصنف بان النهي الضمني إنما ثبت لأجل تفويت ضد الأمور به والتفويت من شرط اتحاد الزمان فغيره قوامه
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير وافي فان كون النهي هو هنا مناقضة ثبت بدليله
وبالاجماع بين المستدل والمحجب والنهي للدوام بالأجاء فلزم تكرار الأمر ودوامه ولادورقه (وإنما الدور واستدل على
دوام النهي بكونه مقولا لا موقعا بفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (ربما لو لم يتكرر الأمر (بإرد السخ) عليه لانه اذا
أقبر مرة لم يبق أمر حتى يرتفع التسخ (أقول) في الجواب (ورد التسخ) ليس (أي على الدوام المتكون شرعا ولا الكلام في الدلالة
لغية) ولا يلزم من الأول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لم يدل على الدوام والتكرار فلا يضمن شرعا إلا ما عاين من جمعه
غير محتمل لدوام التكرار فغلب على أمر ورد التسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام مضمة شرعية ثم مطلوب المصنف فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب أن لا يمنع تكرار الأمر بتقسيد الدوام والتكرار وبشكر السخ فيقول التسخ
أما وارد قبل العمل فلا إشكال حشوا ما بعد العمل والاتيان بالأمور به فان كان الوجوب بشكر السخ أو ثباتا لتقسيد به
صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالتسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق التكرار بل يفهم من
الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساعه بالنسبة إلى الآتي وإنما ينتسخ من غيره ففقد بدت أن القول
بعد التكرار إنما ينافي التسخ في بعض الأوامر ولا شناعة في التزامه قدير (و) قال (في المنهاج تبعا) للماضي (المصنوع) بجبا
(وروده) أي ورد التسخ (فربما التكرار) إذا الأمر المطلق يحمل إياه (ورد بأنه لو صرح لم يكن جواز الاستدلال بالعموم لغه)
أدفع من يقال الصفة ليست لغة للعموم وإنما عمت الاستثناء الذي هو دليل العموم قدير فانه ظاهر جدا إلا أن يقال المقصود
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فصيح التسخ والتسخ إذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (قدير)
قالوا (المر) (قالوا) أن قبل ادخل فدخل مرة أمثل قطعا) فعلم انه لا رة ولا لاصح الامتثال هنا (قلنا) لانهم دلالة الامتثال
بالمره على أنه هابل (إنما يصح احتملا لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (لانه الظاهر فيها والالامتنال
بالتكرار) لانه بضاد المرة (وفيه أن الامتثال بالمره ينادى على نداء أنه بلغو حشد المرة الثانية فلهذا وان يدل على أن المرة
ذات خلف في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحمل التكرار والاصح الامتثال به أيضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الحرب
إلى المحاذ فتذكر (وسيجي) ان شاء الله تعالى وجه دخول الرقي مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قيل) في حواشي مرزا جان
(فيه نظرا للمرة فتحصل في ضمن التكرار) فصيح الامتثال به (فان الفعل الصادر) عن الأمور (في المرة الثانية) كاهو فرد
الطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة القيد به بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها المرة) لان الوحدة ولو لم تكن مطلقة لما

(القسام الثاني من الفن الاول في الظاهر والمؤول) اعلم اننا باننا ان اللفظ الدال الذي ليس بجعل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمل هذا القدر قد عرفت على الجهل وبقي علينا ان نعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص وان تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف الجملة على ثلاثة أوجه الاول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فانه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على القضية ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور ونقول العرب نصت الظية رأسي اذا رفعت رأسها وأظهرت موسى الكرسي منصبة اذا نظهر

صحة الامتثال الا بغير مدعى لا غير (فالفرق) بينا اذا كان القطع من حيث هي وبين اذا كان المرة في الامتثال بالتركيب وعدمه (بحكم) أقول مرادهم بظاهرة ما قصدوا التكرار والضم الى المرة الاولى) أي المراد المرة التي لم تضم الى المرة الاخرى (بدليل قولهم) لزوال احتمال التكرار) كقولهم لو كان كذلك لم يكن في المثال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولوقال المرتاح في ضمن التكرار لا ما يجوز فيه تحقيق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوهم هذا الدفع لهم (وسوال سرقة اجتهادها العاقل لا بد) والحق ان هذا سؤال أقرع من حاس كقائل أكرم كتب الأصول ما يرى الحاكم وصحبه السوي في سنته عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الجحيم فاحملوا فقام الاقرع عن حاس فقال أي في عام يرسل الله قال لو قلنا الجحيم ولو وجبت فاحملوها لم تستطعوا ان الجحيم من فقهنا قد طلوع كذلك في الدر المنثور وأعلسوا سرقة لم يكن في الجحيم في جعل الجحيم واظهر عن الاحكام بما كان في مسلم عن الامام محمد الباقر عي آله وعلمه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة جقة الوداد من كان منكم ليس معه شيء فله ولصاحبه امرأة فقال سرقة من مالك من حشمت العاقل لا بد فسلما رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العسرة في اصبع من يميني لا بد (ربما) يستدل به للاشارة لفظية بأنه لو لا ما قبله عليه وليس له (أو) يستدل به لانه لا بد (معنى) فلان السؤال كان لتبين أحد مصاديقه وهو تقدير المتكلمين به في المرة والتكرار (أو) يستدل به لاحتمال التكرار) فله لولا الاحتمال لم يصح السؤال قال للمصنف (والكل يحتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به التكرار ببيان السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه المخرج العظيم فليكن عليه الأمر لهذا التعارض فقال وهذا انداء من بعد غاير من عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز ان يشبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرار السبب كخلاصه وان أشهر ما يجيب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلوات والسلام ويرى روات السنن ان قوله تعالى لاننا لو ان أشبه ان تدل كما تنو كمن في فقه فندبر (مسئلة) مسئلة الأمر لا تحتمل المهور والمعد الحاض عند الحنفية خلافا لشافعي لم يفرق أكرمت اجتهادها المسئلة وفروا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعقب عن ذلك التقرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفرع بل هي مستأولة لهذا الفرد ويؤيد هذا ان التكرار اثنان للمأمور به وهو الداء بعد أخرى والمعد تمدد وتكرار وهذا أعظم مطلقا من الأول لان اثنان الحقيقة مرة بعد أخرى انما يكون في ضمن أفراد متعددة وهو العدد والتمدد والتكرار بما يكون بالانسان مرة واحدة كلف الطلاق وزعم المهور من وجه خطأ ثم ان المطلوب ليس بالطلاق بل بإيقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدد ذلك والتكرار ويشبه أركانه بعض أمثاله عسرة في حكم الأصول المتعددة متفرع على التكرار وأما مثال الطلاق فلا يتعد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا في رضى ورضا نه مدالتى بتكرار السبب وان كان التلطف واحدا فانه لا يعتد به انما الاعتدال على السبب الشرع الذي عليه معنى الاحكام مع ان الامام في الاسلام يكف بالتكرار فقط بل زاد لفظ المهور ايضا فلا بد عليه فندبر (لان افسوس) معناه أوقع ضرايا لانه مشتق من المصدر الذي هو تكرار اذ التمر يف عارض (وهو مفرد) متكرر (في الاناث بلا دليل المهور) فلا يجر (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فلهي ليست اذن للحقيقة من حيث هي والاصح الخلاف على لثنى لانها مسبوقة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع عدم الوحدة (فلا يحتمل الذكوة للضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا بعينه يدل على ابتداء التكرار وأنه لا بد وفيه نظرين بجوء الاول ان التكرار موضوع للحقيقة والتثوير يدل على الوحدة والتثوير والتثوير والتثوير

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص فعلى هذا حمله الظاهر هو اللفظ الذي ينفذ على الثمن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب بظاهره ونص **(الثاني)** وهو الأشهر ما لا ينطبق إليه احتمال أصلاً على قرب ولا على بعد كالحصة مثلاً فإنه نص في معناه لا يتحمل النسبة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يتحمل الجار والعبر وغيره فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمى بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الأثبات والثني أعني في أثبات المسمى وثني ما لا ينطق عليه الاسم فعلى هذا حمله اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى

رجل فلا يلزم منه وضعهما لا واحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجماً عن المعنى إذا وقع مفعولاً مطلقاً كما به هذا الثاني سلطنا أن النكرة موضوعة الواحد لكن لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسج عن التعريف والتشكيك غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه الثالث سلطنا أنه المصدر النكرة لكن لا نستلزم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كلفظ المصدر ليس بهيته من درجته بل إتمامه بعبادته فلا يلزم بقاءه ما عرفت في كانت المادة مع الهيئة موضوعة بأثره بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي يوجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهره خصوص أعمدة اللغة يرشد إلى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فبمعنى بأنه يوجه لا رده على شيء لأن الأمر لطلب حقيقة المصدر من حيث هو ولا تدل على العدد أصلاً لاحقة كما هو ظاهر والامتنان أيضاً لا يكون الاتيان بالعدد بل بالواحد وبقوا آخر فان الاتيان بالواحد يصدق أنه في الحقيقة المطلوب أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنان بالاول وتلفوا المرة الثانية وأما في صورة الاتيان بالعدد دفعه فانه يقع الامتنان بالواحد لا يعين وبقوا الآخر على أن التعدد من غير ما قبل تكرر محال فان تكرر الفعل مع وحدة الحمل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فليس بعداً بل التطلق وهو المصدر ولا يصح تكرره إلا إذا فرقت حقيقة أو حكمها من الشارع ولا تدل بحجاز أيضاً فانه لا يصح التصرف في المصدر الماخوذ في الفعل بإرادة الأفراد فانه تصرف في الشيء الاشتقاق لأن العرب يصفون على أن المبدأ الماخوذ لا يكون إلا بشرط شيء فتدبر وتفكر ثم لم يكن المتبادر من الوحدة الحقيقة استبدل وقال (إنك الوحدة قد تكون حقيقة فصح بلاية) لأنه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة إلى الفهم) (فصح مع التسمية ولذا هي نسبة الثلاث في الحرة والتثنى في الأممية طلق نفسك) أو طلق امرأتك لأن الثلاث في الحرة والتثنى في الأممية كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما التثنى في الحرة فعدد محض) ليس فيه جهه من الوحدة فلا نعزم إرادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لأن الأمر بمحضه واعترض عليه أن التثنية ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الأخرى فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالتثنية والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق الملوكة هي الثلاث أو التثنى فان الجنس الملول لكل أحد هو الثلاث أو التثنى لا غير واعترض أيضاً أن الثلاث كما بها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاتيان أيضاً لو احدها بالجنس فزعم أن يصح نسبة الثلاث والتثنى إليهما وإن أردنا الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنتان أيضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الأئمة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس إلا في كل أفراد الجنس فانه الجنس واحد وأما مراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحداً وقوله ما فيه بل الصواب في الجواب أن ليس كل ما يجمع شيئاً يكون واحداً بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً ترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء الثلاث في الحرة مجموعاً له أحكاماً غير أحكام الأجزاء فلو توجب الفرقة في الحال والبنوة في الغلظة وخروج الحمل عن محلة التكاسح وليس هذه الأحكام مجموعاً أحكام الأجزاء الثلاث مطلقاً ولحد فاشترعاً وأما التثنى فلما لم يكن لها أحكام سوى أحكام الأجزاء لم يكن لها وحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد غير فاشترعاً ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الالفاظ أسماء المعاني وأسماء العيين فاسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كقبي بعض أسماء العيين فيقال للقيام الكثير قياماً كالأول واحد بخلاف الرجل فإنه لا يقال له حال ورجلين وحصل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنتين على السواء فينبغي أن يصح إرادة التثنية أيضاً لكن استمر وأعلى ما قاله الأول يفرقوا أصلاً وهذا الكلام على الأخلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد من أظاهر إجمالا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد
الثالث التعبد بالنص بما لا يتطرق إليه احتمال بمقول بعضه دليل أما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه تصافيا كان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا والوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال
 مخصوص وهو العتس بدليل ولا يخفى الحلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني وجه وأشهر وعن
 الاشتباه بالظاهر أبعد هذا والقول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تعجيد أصل وضرب أمثلة أما التهيد

كلصوم لا يطلق على الكثير ثم فلا يقال لصيام شهر الصوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستقر قيام إذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الشد وما إذا
 تخلل بان قام زمانا ثم قد تم يقال لهما قياما لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد زيد كقيام العدد
 ففرد عند الوحدة ونفي وجميع عند التعدد وهو ينأى أغلى نداعلى أنه لا يطلق على التعدد صبغة المفرد فقدر ثم في أشكال
 قوى هو أن الماضي والأمر سنان في ضمن المصدر المفرد فكان يجوز إزادة الواحد الاعتبار في الأمر فكذا في الماضي
 فلم يصح نسبة الثلاث في مطلق فاحتج في طلي والفرق مشكل والمرجوم الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لم يحتمل)
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره) أي العدد (مثل طلق نفسك ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان قلنا لا نسلم أنه تفسير بل
 تفسير فإن أصل المذلول كان هو الواحد وإذا أريد التشديد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقد وما إذا سأل على
 مسئلتنا لاجابة إلى هذا فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقد ثبت بقيد الثنتين وبه من الكل وقوع الثنتين
 ولا يلزم منه احتمال الجرد من التشديد الذي كلامنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فقدر (ولهذا
 قالوا إذا اقترن العدد والوقوع) لأن أول الكلام يتيقن متوقفاً على الآخر (فلو مات قبله لم يقع شيء) وهذا يتأني ما قلنا
 أيضا لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لشيء لأن المطلق يدل على الحلاقة والقيد يدل على معنى آخر (فخرج لحرف
 لا يشرب ما عاصر في أقل ما صدق عليه) من القطرة وغيرها أنه نكرة فدل على الماء الواحد فصحت بقطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى الله نياها) لأن الكل واحد بالجنس فقع عليه اسم المفرد كأي الثلاث من الطلقات (فتشرب ماء ولا بحث
 لورد الثاني على الصموع ولم يشربه لعمرة) (ولو نوى كوزا دون كوز) لا يصح هذا ما قلناه علما ونافه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فحال القطرة والكوز والهرماء فينبغي أن يصح نسبة كل فرد من القليل والكثير هذا قال
 في الحاشية وأيضا إشارة إلى ما في السلم أن الكل كما يصدق على الواحد من أفراد يصدق على الكثير منها يصدق واحد فقال
 على رجلين رجل وهذا شئ عجيب فإن صدق الكل على الكثير لا يصح إلا بأصداق كيف ولو صح هذا لم يصح أن يقال زيد وبكر
 إنسان واحد وهذا لا جرى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليهم بأصداق كثيرة وأيضا لا يكفي الصدق عند العقل بل
 لا بد من الصدق عرفا ولغو لا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللفظ رجل وهذا ضروري والانكار كما عرفت قدر (مسئلة
 صبغة الأمر المعاني بشرط أوصفت قبل) موضوعة (لتكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقا) على كل الشرط أو الصفة أو لا
 (وقيل ليس الأمر المعلق (هـ) أي لتكرار (مطلقا) فإن كان عليه فهل يتكرر الأمر (بتكرارها) عقلا اختلف فيه (والحق
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر وإذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الإجماع في الصلة كأي المختصر وغيره) على
 التكرار بتكرارها (غلط) ولا يصح قتل صدق الإجماع بأن الحقيقة يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وإن كان عليه إذا
 مفصودهم أنه لا يدل بالوضع وإنما دلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف في نحو ما حكى المصنف انقي الإجماع
 قطعاً لكن بعد ذلك انكار الحجة بعد ثبوت علة العلة الآمن بتكرار القياس مطلقا (لنا) أو لا مقدم أن الهيئة الطلب
 فقط والمادة للصفة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (تأنا) دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر والاك ان ككلمة
 فلا يفهم منه التكرار فإنه أجمع على أنه ليس ككلمة (وأما التكرار بالصفة) المعلق علم (فان ضرورة تكرار القول بتكرارها
 لا شئ (ألف) فإن المقصود أنه اختصار تكرار عند ارتفاع الواقع وحينئذ يتبع التخلط قطعاً ثم هذا التقيد انما هو عند من
 يجوز تخصيص العلة بالانع (وليس هذا) التكرار (بالصفة) بل العقل وفي الحاشية لا بالإجماع كما عزم أن الحاجب انتهى

منه وبتأويل لا يتقدم الانبند بقرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرافى النسبة فانه يعمل على محتلفي الجنس ولا يتقدم هذا التخصيص الانبند بواقعة وسؤال عن محتلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا تتبعوا العبر بل ابرأوا من سوء انص في النبات والفضل وقوله انما الرافى النسبة حصر الرافى النسبة ونفي الرافى الفضل فالجمع التأتوا بل البعيد الذي ذكرناه اولي من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقل فان دليل العقل لا يمكن مخالفة بوجهنا والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والترأى والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآ في السنة المتأخرة قاضاه عنه وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجهه الامام محمد ظاهره توجهه أي وسفر جملة الله أن الحيلة إلى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعرض على التمسك فيكون حراماً لكن اذا أدرك سنة ثانية وجب فيها الرقعة كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب إلى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن انما فتمت مخالفة تظهر في قول الشهادة بالتأخير في السنة الثانية فهل تقل قبل اداءه في السنة الثانية ولا فتدبر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلاني يوجب (فورا لفعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وقوفه الامام في أنه للفور أو القدر المستتر) بين الفور والترأى فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان اثم استقبل الاثم (في الفور) احتياطاً (ولا يحتمل وجوب الترأى) وقيل بالوقف مطلقاً في الفور والترأى (لا احتمال وجوبه) أي الترأى (فعله) يأن ان يادر لئلا يمتد في التكرار من أن الله تعالى يحرم الطلب والمادة المحققة من حيث هي فلا بد من الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضاً أنه لو كان الفور كان الواجب وقتاً بأول الاوقات بعد تعلق الأمر في غيره وجب كونه قضاءه ويكون اداءه كاتفة السنة الثانية قضاءه وهو خلاف الاجماع قالوا للفور (قالوا ولا يستحق للفور) والأواخر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها بالهبة (قلنا) لا نسلم أنه الفور والوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحق العطش (و) قالوا ثانياً لا يحجر وكل من شئ يقصد الحاضر بالاستقراء (فكذلك الأمر) يدل عليه (الحال) بالاعم الأغلب في الاخبارات والانشآت (والجواب) أولاً لا قول من الخبر المطلق العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عندنا) سنا وأتباعه) فلا نسلم أن كل من شئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال المال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل اقتصد بتحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفها الشوب في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد هذا الخبر (بل الضم مطلقاً) مقارناً كان أو بعداً (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب ثانياً كما قيل الحاضر في الأمر زمان (الطلب) فان الطلب في نفسه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضراً) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تمامته بعيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق انغير والانشاء) يكون حاضر والخبر والمشئ يقصد ان وقوع متعلقهما فيه (فكذلك متعلق الأمر) وهذا ظاهر جداً (و) الجواب (ثالثاً أنه قياس في القعة) وهو مجموع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لسائر الانشاءات والاختبارات (والالحاق ليس قياساً بل هو) استقراء كاستقراء وقع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الأفراد الوعية الموجودة عند التتبع) فهنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والاختبار (فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لاستقراء بل هناك) استقراء بعض الأنواع بقياس الأمر عليها (قيام الاستقراء) (و) الجواب (ارادوا ان الحاق الأمر مع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا استقراء) اما فوراً كما عندكم (كأقيل (أو مطلقاً) كما تقول فاللازم من الدليل منف للمساك والمضى غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض اجماله لانه لو لم يتم الاستقراء لكان المراد من الاستقراء (فلا استقراء) (بل المراد) (أجزاً من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استقراء وتم التقريب (أقول موضع) ما ذكره هذا القائل (الكان الأمر في المطلوب بغير الحال) العرفي ويكون مثل مسيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الاوائل المستقبل عرفاً فلهذا منتهى ما نفيه ورجع المحذور فقهري فتدبر (ثم قيل) في الدليل ان

في العقليات الألبانص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريباً أو كان
الدليل أيضاً قريباً أو جابج على المجهول المرجح والمصير إلى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبول بواسطة كل دليل بل ذلك
يختلف ولا يدخل تحت ضبط الألفاظ ضرباً أمثلة بما ترضى من التأويل وما لا ترضى وترسم على مثل المسئلة ونذكر لكل
المثال عشرة مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم (مسئلة) التأويل وان كان محتملاً فقد تجتمع
قراين تدل على فساده وأحد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج جميعها عن أن يكون متفقاً على ما مثله قوله عليه السلام

الأمل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن و (المقارنة كالحال) للقرب حصل الأمره (علا بقدر الامكان
لم يبعد كما قيل في الحال) الممول للفسد فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم فليكون قريباً
(فافهم و) قالوا (الثالث التي للفقور والأمر نهى عن ضده) فيكون للفقور أيضاً الإلزام ارتفاع التضييق (وقد تقدمت)
في مسئلة التكرار مع الجواب بأن هذا الذي تابع للأمر وليس للفقور (و) قالوا (رابعاً) قوله تعالى يخافون الالبليس (ما منعك)
أن لاتصدق أذمرت (نعمي ترك المبادئة) إلى البصير دفعه للفقور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصغلة (قلنا)
ليس الأمر بالصعود مع المقابل (مقيد بقوله) تعالى (فأذلسوته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان
في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القسمين الفوق والقراني وهما مقيدان للفقور فله فتدبر (و) قالوا (خامساً)
لم يكن للفقور و (جاز التأخير فاما إلى وقت معين فلا دليل عليه) وان قيل الوقت المعين كبرائس قال (وكرائس مثلاً لا بد من اذكر
من شاب يموت جاهلاً) فلا يتحقق ذلك كبرائس فيفوت الواجب (و) كمن (شيخ يعيش منه) طوبى له فيمكن أداء الواجب
بعد كبرائس مؤخر فلا يصلح الكبر مع التأخير (أو إلى آخر أزمته الامكان وهو مجهول فإلزام) بالتأخير إليه (تكلف
الحال قلنا) هذا (منفوض بجواز التصريح بالتأخير فله جاز إجماعاً) مع أن مقدمات الدليل جازية فيها أيضاً (والحل) للدليل
(أن الحال إنما يلزم بإيجاب التأخير) إلى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) اله بان يأتي أعز من أن أزمته القدر فتدبر
(فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الجمع بين الأمر بالتفويت في الأمر اله إذا سائل وقال
قد وجب على أجمع فهل في التأخير إلى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالمرتبة التفويت وان قلنا
لا يلزم لزوم الفوق وان قلنا ان كان في علم الله موت فلان تأخير عام ولا أفضل فلا يصح هذا لان ما في الله تعالى مجهول عنده وهذا
قريب من هذا الاستدلال لأصحاب الفقور ورد الشيخ الهداية لفتي أن يجب بأه يحل لك التأخير على احتمال الأمر موت قبل
ادراك العام الآخر وحينئذ تصير حكوماً عليه بالأثم وأما أنه يجوز التأخير مع عدم التفويت في الأمر كما لا استحالة
فيه وقد جاب بان المناط على الظن فلفتي أن يجب أنه يحل لك التأخير إن ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا ثم وان مات
بخاء وان لم يكن لظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة ما تعين وقوع الظن بأحد الطرفين
فان الموت بطول المرض إلى اسبوع وشهر غير يدر الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالجواب على الفوق بخلاف الزكاة ونحوها
فاله يمكن فيها الجواز لا يجوز التأخير إلى ظهور المرض البسيل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى
(وسارعوا إلى عقوبة) من ركب وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سبيها) فان المسارعة إلى العقوبة غير معقول فأرسلها
الذي هو أدل الجوابات وكذا الخيرات ان أردها لخيرات الآخر فمن الموت فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات
هي نفس أدام الواجبات فلا حاجة إلى التقدير وبعد التباين إلى الكرم فتدبر على وجوب المسارعة إلى أداء الواجبات فإلزام الفقور
(قلنا أولاً) غنضوا كان الأمر للفقور يلزم كون هذا الآية تأكيداً لها وان لم تكن للفقور تكون تأسيساً و (التأسيس) أولى من
التأكيد فلا يكون الأمر للفقور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولأن أن تقول هذه الكرم فتدبر على وجوب المسارعة فلو لم تكن
الآثار للفقور يلزم اتساعها ولو بالزاد وهو خلاف الأصل والتأكيد ليس بتلك المتابعة فيحمل عليه دفع التسليم والأوامر اما
موضوعه للفقور ومستملة فتصورا والثاني خلاف الأمل فتعين الأول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (مجهول على الفضيلة)
والندب (والإله يمكن مسارعة واستبقا) فاله لا يقال لا في الواجب في وقته أنه مسارع وأما أنه نقل هذا التأويل عن الامام
الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلال على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما رواه من الصحابة ومن

لفصلان حين أسلم على عشرين سنة أسلمك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري الذي لي حين أسلم على أختين أسلمك
أحدهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أي أسلمك أربعا
فانكسبهن وفارق سائرهن أي انقطع عنهن ولا تنكبهن ولا شل في أن ظاهر لفظ الامساك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
أيضا محتمل ويعتقد احتمال بالنكاح الآن حجة من القرآن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل ولها أما
نعلم أن الحاضر ين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة الا الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الخبر وتوابع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاراد بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخرى كما سطر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (نالتا الوتم) الدليل (لعل على الفور شرعا والكلام
في الالة لغة) فلا تقرب فيه أنه ان أراد أن الأوامر ورثت مطلقا ثم زيد قدس الفور بعده فهو لا يصح لا بصاربه ولا باعث وإن
أراد أن الأوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يتم به المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر
الواردة في كلام الشارع على الفور وهذا قائل وقلنا انه انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كما هو مقتضى غيرها
مع أن منها وسعات حادثة التأخير إلى آخر الوقت اللهم إلا أن يخصص من منها ما هو مندوب التأخير كالظفر في الصنف قطعا
وقلنا خاسا المراد بالسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى
وأغفوا عما رزقنا فمن قبل أن يأتي أحدكم الموت فقل لرب لولا أخرتني إلى أجل قريب لحلفي قوله تعالى إنما التوبة على الله
للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الاعجاب بغاية ما لم يكن كون الاعيان
واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الأوامر فتنسدر وقلنا سادسا حملنا أن المراد بالسارعة المبادرة إلى الفعل فغاية ما يلزم منه
المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الأداء على التأخير كما في ظفر في الصنف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا
يكون للذهب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعا فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه ان دبر عقب الفهم لم يقطع بكونه ممثلا لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا اثر
عظيم في حكم الوقف وذهب المقصدون إلى أن سائر الأول الوقت كان ممثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخرجه عن العهدة وهذا هو
المختار وبالجملة الذي أقطع به أن المكاف مهمما في الفعل فانه يحكم الصيغة موقع للطلب وإنما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع
كونه ممثلا بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجة بان الطلب محقق والشك في جواز التأخير موجب الفور وهذا ظاهره محتل
فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم التوقف يرجع عن العهدة
وأخوه على الخروج والنسك انما هو في التأخير. بل لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد كما لم عن الغوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الأثم
وحاصل الدليل أنه لما شل في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً للآمن عن الأثم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشك
في الأثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا بدري أنه الفور ولا يقدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب
قطعا وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لأنه لا يمكن أن يكون الفور مطلوباً في أثم التأخير في الأثم وإن لم يبق نفس الواجب
في الأثم والمراد بالطلب في قوة فانه يحكم الخ نفس الواجب فيمكن بانه في أدائه ممثلا والتوقف في الأثم بالتأخير فيه لأجل
التوقف في تقييده بالفور وعليه حل كلامه وقررداسه بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك) والطلب محقق فعب
البدار احتياطاً للثبوت الامتنال فيه قطعا (اذنأخر فله وان أمثل باعتباره ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (كذلك
يحمل الأثم باعتباره عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حيتين حينئذ نفسه وحينئذ كونه واقعا في زمان في التأخير ممثلا
باعتباره أنه ادان نفسه واحتمال الأثم باعتباره ايقاعه في غير أوانه وفنه نظراً ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور في ايقاعه في مؤخر ليس
بايقاع في وقته المقدس شرعاً فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لدل دليل على وجوب القضاء كان امتثاله
للالامر فلا يقطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا وجوب الأداء فتأمل (قلنا لانسم أنه مشكوك)
فان الدليل الأثم قد قدم على أنه للقدر المشترك فافهم (مسئلة ه الامر بالامر) بشئ لغيره (ليس امر) من الأمر (لشأن)

فأقول سبحانه في زمان المكان هو السابق إلى أفعالنا **﴿الثاني﴾** أنه قابل لفظ الأسماك باللفظ المفارقة وفوضته إلى اختصاره
فليكن الأسماك والمفارقة السهو عند فهم الفرق واقع والشكاح لا يصح إلا بضام المرأة **﴿الثالث﴾** أنه لو أراد ابتداء النكاح
لذكر كبر الخلق فإنه كان لا يفتقر إلى بيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديده العهد بالأدلة لأم أن يعرف شروط النكاح
﴿الرابع﴾ أنه لا يتوقف في المسردة العادة أنسلا كونه في بقية الرضا على حسب مراده بل ربما كان يتحقق جمعهم فكيف
أطلق الأمر مع هذا الامكان **﴿الخامس﴾** أن قوله أسدك أمر وتسايره الانجذاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ونعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهم بالصلاة لتسليم) رواه أبو داود وعمر بن شعيب عن أبيه عن
جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلأمر لصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل فلان فاعل كذا
فإنه أمر الثاني من الأمر بالاتفاق كأن نقل المصنف في الحاشية عن السكي أن النزاع في مثل أمر فلان كذا وقيل الرابع مطلق
والظاهر هو الأول لأن المصدر بقل الخطاب فيه الثاني والخطاب بقل ما مأمور بقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما
أقول لو كان) هذا الأمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مر عبدك) أن يبيع عدي) فلو أمر
السيد ببيع له على هذا العبد ما موز بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية والأمر باطل قطعاً فإن قلت يلتزم لخصم ببعائه عند
العلم كلف والسيد سفير ومعه بعض لكن عصباه غير معصية لعدم الولاية للأمر عليه قلت هذا مكررة فإن العبد لا يقال لغة
وشرعاً أنه عبي أم هذا الأمر فهمهم (واستدل أولاً أنه لو كان) الأمر بالأمر الثاني (لكان ذلك) أي أمر عبدك أن يبيع
عدي (تعد بأنه أمر عبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأمره على أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد
وهو الأمر متوقف على أمر السيد فاللزامة مجموعة وأجب أن الكلام في أن المقدار الأمر الصادر للسيد بمره هو أمره
منه بحيث لا يقلل توقف الأمر على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلل الأمر للعبد من الأمر فزاد التعدي قطعاً فإذا
غير المصنف إلا بوجه آخر وقال (أقول إنما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالوسط) أي بواسطة الأمر للسيد فإنه
إذا أمر به جعل السيد سفيراً له فهاهنا دلالة وليس تعدياً والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير أنه حقيقة ولا دلالة (تأمل) فإنه
حقيق بالقبول (و) استدل (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر للعبد (لكان ذلك منافيًا لقوله للسيد لا تبعه) لأن الأمر بشئ
والنهي عنه متناقضان بالضرورة والثاني باطل (ودعني بطلان التالي لجواز التسريح) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخاً له (وهو معنى المناقضة في الإنشائات) وفيه أنه فرض هذا النهي مقارناً لذلك القول فيكون منافيًا وهذا من الكلام ليس
كذلك بالضرورة فإن العقلاء يفعلون هكذا (قالوا فهم ذلك) أي كون أمر آخر أمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله
عليه وسلم) أمر الملك وزيره بأن يأمره بالأمر على متوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) إنما فهم ذلك (يقرب منه) أي
الرسول والوزير (مبلغ) ومعبر لأمر الله والملك ولا كلام فيه فهمهم **﴿مستلة﴾** إذا تكرار أمران متعاقبان غير متعاقبين
قبلياً قبل التكرار بخلاف صم اليوم (ولا صارف) من التأكد (من تعريف) نحو صم الركعتين صم الركعتين (أو غيره) كطقتي استقي فإنه أي خان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقاً) أما الأول فظاهر لعدم قبول الحصل للفعل مرتين
وأما الثاني فلأن المعاد معرفة بين الأول وأما الثالث فلدلالة قرينة جريئة كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع الأول
(فقبيل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله إذا تكرار (المطلوب) هنا (الفعل مكرراً) فالجواب وجوباً (وقيل) الثاني
(تأسيس) الأول (المطلوب) من الفعل فالجواب وجوباً واحداً واختاره الشيخ ابن الهمام (وقيل بالوقف) فلا بد من
أيهما وقع (الأول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام لا فائدة) الجديدة (الانفي) ألهم بكافي التأكد) فالتأسيس
هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال آدمي أن في التأكد مخالفة لظاهر الأمرين من الوجوب) الفعل مرتين (الغير) أي
الوجوب مرة (فاقتل) في حواشي مرزاجان (لا يلزم في التأكد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
الظاهر (لأن زيد الثاني في جازم زيد لم يدل إلا على ما دل عليه) زيد الأول من دفع إذ مراده خلاف الفرض من وضع التركيب
وهو فائدة الفائدة الجديدة ولعل أنه في التوكيد لا يحصل التثنية (وفي) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصالة فائدة التركيب فائدة
جديدة انتهى في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكد ودفع ألهم (والثاني) أي القائل بالتأكد كيد ككرة التكرار

أولاً أن لا ينكم أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا ينكمهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصر مفعول بل كان ينبغي أن يقول أنكم أربعاً من شتم نساء العالم من الإحنيت فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو مثله من القرآن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورد وأحاده لا يبطل الاستعمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس الخالف للظاهر وبعدم اتباع الظاهر بسبب أقوى في التفرع من اتباع القياس والاتصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المتجهدين والا فلنستأنق بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرآن واتخاذ التصديلات للطريقين للجهتين (مسئلة ٥) من

في التأكيده) والظن تابع للأغلب (ودمج) هذا الرأي (بان الأصل برامة الذمة) ووافقنا لما أكد اذ قد ذهبت الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعروض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذا عمل به بفعل مرتين والعمل بالتأكيده بفعل مرتين في الأول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الاتم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الأصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم التشكك أنه من شعبان أو شهر رمضان وهما يمكن الأصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيناه لا يعارضه شيء فتقدير (وفي العطف) أي فيما اذا كان الثاني معطوفاً على الأول يكون الثاني (لتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لأن التأكيده) أي في العطف (لم يعد فعملهما الاجمع من خارج) بصرفه الى التأكيده (مسئلة ٦) اذا أمر بفعل مطلق بالمطلوب (فه الماهية من حيث هي) ولو في غير زمان (فان قلت فعل هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هو ولو في ضمن فرد ما فالوادي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين تقضى بأصلها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاء الشارع حكم العين في بعض الأحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والازم الاستبدال قال (ومعنى قوله لم تقضى بأصلها) أنها تقضى (بأفراد مماثلة لها) لأن الدين أو صافي في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) أنها تقضى (بمهمات معينة كالأمانات) فانها معانات وجب على الأمين أداؤها والعمل فيها لا أنها أو صافي على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المديون أمر طلق وهو الدرهم الموصوف متلا فلو أدى هو درهم وهذا مغاير نحو تأمين التفارغ فهو غير درهم وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فهو هو عين ما على الذمة هذا وجهه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهاء فبطلت عطالة الدلائل التفصيلية للفقهاء (وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا يناق مذهب اله أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئياً حقيقياً بمجاز اقتامل فيه فانه موضع تأمل (لتأمين تقديم) في المبادئ الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصير طلب إيجادها) وإعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد الماهية لأن المقضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصعقة من حيث هو كما تقدم والافتقار غير تام لأن التنصيص صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأمر فتقدير (أقول) لنا (أيضا) لو كان الجزئي الحقيقي مطلوباً لكان اضرب بمجمل لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لانهما لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا يلزم العين أي معين كان لأنه مطلق الشخصيات فلم يبق إلا العين من حيث تعينه والتي لا يتعين قبل الوجود فهو معين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الماهية (فانهن) ويرى ما يتبع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود يستند العلم الفعلي فالأولى أن يقال إن العين غير معلومة بالنسبة للضرورة ثم أنه لقال أن يقول المطلوب العين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالماهية فانه على رده مبهمه. ثم يتحقق في الاعيان بخلاف المستغنى فانها أصلي للوجود المكافئ تنه في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا إجمال أصلاً وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب ما وقع ضربه اقتامل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المراد في مفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا الماهية يستعمل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب الجمال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود متمتع جزئياً) لأن الوجود بدون الشخص غير مفعول (ولأن من الماهية الكلية يجرى) فلان فرق بين الاشارة بشبهة وبشرط لا يشبهة اذا حصلت علم أنه ليس بشيء وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان الماهية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شيء أي الشيء من حيث هو جمع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية واحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها

تأويلهم في هذا المسئلة أن الواقع قد بما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما السائل من اباحة الكفار بخالف الشرع كالوجه في صفة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أسكن القياس عليه لان قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه التكية كالزنج اثنيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع السكاح ولم يتصور ومع هذا فنقول هذا ابتداء تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام بهنكده أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكوت ولو كان جائزا لثار فوا عندنا ول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهي الواحدة اذا تعينت بعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينا وهي الكلى وهي الجزئي واعتبار أخذها بشرط لاشئ أى بشرط عدم عرض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ أى بشرط كونها عرضا لعوارض وهي الأشخاص الموجودة والمساهمة من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي مدومة بعد نفسها أيضا وإذا عرفت هذا فقول كل موجود مشتمل أن أراد أن كونه متضمنا لجميع الموجود قسم والمساهمة لا بشرط شئ أيضا متضمن هذا المعنى وفي الكبرى أن أريد المساهمة مع قيد الكلية قبل أيضا لكن لا يلزم أن يكون الوجود مقاررا للمساهمة المقيدة بالكلية ولا شافي وجود الطبيعة وإن أراد كونه متضمنا بمعنى أن الشخص داخل فيه فمتنوع وكذا أن أريد في الكبرى المساهمة التي تكون معروضه الكلية وفي حين فهي مجموعة وان المساهمة بشرط شئ هي التي تصير جزئية متضمنة وههنا الكلام بحله الكلام ثم إن هذا لا يغري وافي فإن المطلوب من الأمر ما هو عرض جزئياته فليس له وجود عند القائلين بوجود الطابع أيضا بل الحق أن يقال إن المساهمة لا بشرط شئ محمولة على الأفراد قطعا وموجودة بوجود الأفراد ولو بالفرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكتاب والمطالوب الأمر هو هذا النوع من الوجود وهذا يعني وجودا عرفا وإن لم يكن وجودا حقيقة أولا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهبنا إليه من استحالة الكرام فهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان المساهمة لا بشرط شئ لستأخوا من هذه التكاليف فإن الفرد المطلوب موجود بالضرورة وإن كان العنوان عرضي له وغير موجود حقيقة بالذات فتأمل فيه

(مسئلة ٥) الاتيان بالمأمور به على وجهه (كما يطلب مع الشروط والأركان) هل يستلزم الاجزاء أم لا (قال فسر) الاجزاء (بالامتنال) نعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقا) لان الامتنال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرق سقوط القضاء) عن الذمة بتحقيقا وتقدير كافي العبد ونحوه (فالحضار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة (وقال عبد الجبار) المعتزلي (لا يستلزمه) ولا بعدم من الحكمين أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى وطلب القضاء وقيل مذهب لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء وعلى هذا التراجع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بدعي لا يلحق بحال عاقل أن يتفقه بانكاره فضلا عن أن يتقدمه هذا لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والانصار تتنادى أعلى نداه يكون التراجع معنويا فهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا أولا) كما قول

لابقاء الاقتضاء بعد الاتيان في القصة والعرف بالضرورة في المعاملات كأداء الدين والامانات فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذلك في غيرها) من العبادات فلا يلحق الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد في الأوامر كما هو اذا لم يلحق الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء وللتناقض أن يقول هب أن أوضاع الأوامر واحدة فمكن عدم قضاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أمورا بها بل لأنها خارجة عن المقصود هناك وصول المال مرتبة الحق ولا كذلك العبادات فإن المقصود هناك الفعل فيصير أن يطلب مرتبة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أدائه هو باطل اتفاقا ما للامتنال فلا قضاء باني بعد) أى بعد الاتيان والا لم يكن محل المطالبة القضاء (لان التراجع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجبا مستقلا لاقتضاء الاول ولذا كان الاقتضاء بالامر (فلم يكن ابتداءه على وجهه) فلا يكون امتثالا (وللتضمن أن يجادل بان عدم عدم الاتيان به على وجهه كالحجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان كذلك) أى على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا شافي العلم بالامتنال بل المعنى المتفق عليه) وهو اتيان المأمور به كأمر مع شرطه وأركانه فالقضاء للفعل بحسب الاداء مقسوط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة إشارة الى ضعف الإراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فإن اشتغال الذمة باني في الاول

وأن يجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا وما ورد في التفسير فإن قيل فلو صرح رفع جحري في الاستدعاء هل كان هذا الاحتياط مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل بحجة فلا بد من مجرد الاحتياط ما لم ينقل وقوع نكاح غيبان قبل زول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل بحجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن زول المصرا له أن تقدم فليس بحجة وأن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتياطين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتياط يعارضه غيره (مسئله) قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الإبدال

فلا سقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه إذا سقط مطالبة الأداء لم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وإن قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بمن تفرغه فهو واجب مستقل لآله قضاء وإن سعى هذا قضاء صار التزاع لفظيا وافهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء متى مطالبته (ثم تحصيل الحاصل) فإن الأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الأول بل مثله) فليس هناك تحصيل الحاصل (واجب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) فليس وقد حصلت أولا بالانسان فلو طلب بعده ثم لم يطلب تحصيل الحاصل (لا بخصوصيات) أي ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الأول (أقول) استحالة تحصيل الحاصل في الطابع الكلية ممنوعة فإنه ليس تخصيصه (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير المانحة (على أنه لو تم) ما ذكر من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون اختيارا للأمر به ويمكن دفع هذه الصلوة بأن المراد الطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل الحاصل كذا في الحائسة ويمكن أن يقرر الكلام معتلا محرابا بالمطلوب بالأمر إتيان الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لم تحصيل الحاصل فإنه لا سقاط العهدة الأولى وهو قد سقط الطبيعة الكلية مرة فلا سقاط مرة أخرى لقوله تدبر (و) لنا (رابعا) القضاء استدراكا لمافات من الأمور به (والمفروض أنه حصل المطلوب بنهاية ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (و) ربما يعترض أن القضاء (ذلك) أي استدراكا لمافات (بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب ولا بطريق الزوم) وكيف يكون استدراكا كما قلت عندئذ من وجهين غير موقوف أولان نقرر الدليل بأن إتيان مثل ما وجب أن كان لا سقاط ذمة كانت مشغولة فلا تشغل إنما تشغل إذا كانت مشغولة بغير وقت أولان نقرر الدليل بأن إتيان مثل ما وجب أن كان لا سقاط ذمة كانت مشغولة فلا تشغل إنما تشغل وتظهر أن استدراكا لمافات من لوازم القضاء فقط وانهم عبد الجبار وأتباعه (هالوا لو كان) إتيان بالأمر به على وجهه (مسقطا) أي القضاء (الكان المعلق بظن الطهارة) إنما أوقفنا عنه القضاء إذا تيقن الحدوث بعد خروج الوقت (لأنه إن أمر بها) أي بالصلاة (يقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها قياما لأنه ترك الأمر به وهو الشئ الأول (وإن كفي الظن في الصلاة) الأمور بها فقد أتى كما أمر فيسقط القضاء وهو الشئ الثاني (والجواب أولا) أقول الأمر بالطهارة الواقعة أي بخيار شفا ثالثا هو أن الأمر بها الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن يقامها كفى (وحجة الظن لأنه دليل المطابقة فإن كان مطابقا) للواقع (فذلك) كفى (والأوجب القضاء) لأنه لم يؤد الأمر به مع شرطه (وإنما لم يترك الأمر به لأنه هو القدر وانطفاه ليس من نصه) كأنه لو الإنسان يسقط بهما الأتم وافهم (و) الجواب (ثانيا) يعترض بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية فلا حد أن يلزم السقوط ويقول الأمر كان بينا فلن الطهارة (الآن) المسئلة (عند الجمهور راتفاقية) فلا تاتي هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا) أن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر وليس قضاء حقيقة (و) الجواب (الأول) قد سقط الظاهر أن هذا الجواب باختيار الشئ الثاني يعني أنه كأنه ما أمر بالأداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يهد في الشرع للغير مثلا فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فإن القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة وقد استغلت بالواجب لغوا بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا سلم أن طهارة الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء إسقاطا له يجب إجابا ولأن هذا أداء ترتب على أداء الأول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير دفع لامر أدائه له لم يهد هذا الترتيب في الشرع أصلا وإن قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استدراكا بالمتنازع فيه وثانيا بأنه قضاء ولو يجازى فليس هذا من غير المهور وهذا

حسب قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان قال فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون دفعها للنقص فإن قوله وأما الزكاة فلا يجب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان الواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنقص وهذا غير مرضي عندنا لأن وجوب الشاة انبساط ببحر الترتل مطلقاً فاما إذا لم يجز تركها لا يبدل بقرعة مائة فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلته من خصال الكفارة بخيرها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلته أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية الصراحة فإنه لا كلام في التسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فإزيم غير المعهود قطعاً ثم إن الموحين للاداء ثانياً قد اتفقوا على أنها تؤدي بنية القضاء فلا صحة لهذه الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (د) باعتبار ما قبل الأمر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافتاتان المتل هذا بضا اختياراً للشيء الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطأ يزيم القضاء ولا ثم لأنه غير مقصر فإن قلت الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أدى بها فوجب القضاء أما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء وأوجب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الأول وأما لأن الماتى به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الحقبة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذى هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومحوماً من ديوان الثواب قلت إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فائدة بل حالها موقوفة فإن استمر الظن تكون صحيحة والا فلا تنطبق الذمة مشغولة فيجب القضاء لغيرها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإنه يخرجها عن وجوبها وقفاً فافهم (أقول لوم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف) لواقع (والمطابق) له لأن الأمر ليس بالظن الطهارة الباقي على مسلم فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقد مات مثل فإنه إن يكون الآخر في المخالف والمطابق على السوية (وقوله لم في الاجتهادان المتعنى أحراً ولصبياً من) مطابقاً لحديث حكى في العيصين إذا حكموا فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكموا فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد) بل على خلافه لأنه يوجب عدم المساواة في الآخر (تقدير) وهذا أقباس يحمل جزئى على إخراج حكم كل واحد إلى يوم القامة فإن إصابة الحكم المطابق مما يمكن نصب الشارع الدليل أو الأمانة عليه فالحظافه للفتنة عنه فلا يعد في افتراق الإصابة وانطفاً وأما العمل الجزئى فلا يعتبر فيه انطفاً وقع الحزم العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب لثواب الأثرى العمل على حكم خطا يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجتراف فكذلك هذا فافهم

(فصل هـ) انتهى اقتضاء كف عن فعل حتماً استعلاء واستخراج فائدة القيود على مجازاة ما مر في الأمر (وورد) نحو (كف عن الزنا) فإنه اقتضاء للكف عن الزنا الذى هو الزنا الذى هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بأن المراد بالفعل المكشوف عنه (فعل هو ما أخذ اشتقاق المقضى) وما أخذ اشتقاق كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وإن كان تاماً لكن لما كان مشاعلياً قيدنا فقال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وإن كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الأمر موصولة لا تقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكف بالصيغة (في لا زنه وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الخد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الإضافة إلى الكف أمر) فإنه طلب (و) باعتبار الإضافة (إلى الزنا انتهى) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي التفسى لكن غير الضرر الأصولى بتعلق به (وسدود التعريف بالمقاييس إلى الأمر بالمعاقبة) فالتنهي على متوال تعريف القاضي قول يقتضى طاعة النهي للكف عن النهي عنه وعلى متوال تعريف صفات الغير قول القائل لغيره لا تنفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تنفعل أو إرادة الكف عن الفعل ورد عليها مثل ما رده هناك ويدفع عمل ما دفعه عنه (ثم صيغته تستعمل لبعده معان التحريم) استعلاء بنحو قوله تعالى (ولا تقولوا) أولادكم من أملق ولا تقولوا لهم شهادة أباً (الكرهية) بنحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم أن يترك دينه) وروى مثله في الصحاح (اللعن) بنحو قوله تعالى (لا تتركوا دينكم) بعد أن هدينا (الارشاد) بنحو قوله تعالى (لا تأواجن أشياء) إن تسلككم تسوكم الظاهر من شأن نزوله أنه التحريم (التصغير) بنحو قوله تعالى (ولا تخذلوا عنيك) بيان العاقبة بنحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) بنحو قوله تعالى (لا تعتدوا اليوم) وقد يعجب لعلم أن آخر كالتسوية والتهديد والانباس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين بمحتمل التوسع والتغير وهو كقوله وليستج ثلاثة أشجار فان إقامة الدرهم مالا يسيل وجوب الاستحباب لكن الجبر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتغير بينه وبين ما في معناه نعم إنما يكر الشافعي هذا التأويل لأن حيث أنه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة وتسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم أنه كل المقصود فله مقصد مع ذلك التعبد بأشراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الثقل في العبادات لأن العبادات منها ما على الاحتياط من تعبد النظر إلى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحثي (و) الخلاف (في صيغته أي ظاهر في الحظر دون الكراهة) كما عليه المعتبرون من أهل الاجتهاد والأصول (أو بالعكس) من أنها ظاهرة في الكراهة دون الحظر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (الشرك) بين الحظر والكراهة (أو) هي (موقوفة) كما تقدم في الأمر خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كخلافه (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه الحظر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر (و) بما يقع الاجماع فيض الفيد (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يفسر لو أبدي عدم صحة نقل الاجماع في (مسئلة) التي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ التي سوى طلب الترتب) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الأحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتب أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبت لم يعد منافضا لغيره ولم يحكم بشيء التي عن موضعه وانكار هذا مكابرة الثاقبون بالفائدة (قالوا الأمر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جدا فإنه لا يأمر على ما لا يكون هو مصداق معتبرا عنده (والتي يقتضيه) مقتضى النقض يقتضي (فقتضي التي يقتضي مقتضى الأمر وهو الفساد) والجواب أن الثاقبين لا يجب تعاقب أحكامهما) فلا تسلم ان مقتضى النقض يقتضي مقتضى يجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء التي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الأمر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الا المترتب الا ناز بخلاف التي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب اذا ناز فافهم (على أن لا يقتضيه مع عدم الاقتضاء نوعا من التعاقب) فحينئذ يجوز أن يكون الأمر مقتضى الصحة والتي لا يكون مقتضىها وفيه أيضا تنافي في الأحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضى ما مقتضى الأمر الصحة فيكون مقتضى التي منافها وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والأفليس في اليد منع قدتر وقد يجب بان هذا قياس في اللغة وديبانه استدلالا باستدراء حال المتنافيين قدتر وقد يجب أيضا منع اقتضاء الأمر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يجب ترتب الأحكام وانما يجب شرعا أو عقلا وفيه أنه لطلب الايقاع فلا أخذ في العين وظاهر أن الوجوه هي ترتب الثمرات وانما ناز فافهم مقتضى ترتب الثمرات في نظر الأمر والمماص منه طلب الايقاع فتأمل فيه (مسئلة) التي هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار) نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (والله مال) الامام حجة الاسلام (القرائي) والامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم لائحه في المعاملات على الفساد وعند البعض فيما يدل على الصحة وإخفاء الشيخ ابن الهمام ثم هنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو لطلان في اصطلاحنا ففسه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسجنتا المصنف فلا يصح هنا قوله المختار نعم وان أراد أنهم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغیر وهو ما يجب ارتكابه الاثم لأجل الذات أو مقارنه وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابله فانه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان التي عن الذات لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقول هنا حاشية مفيدة تكون التي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق التي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا لا للاول وهنالا جواب عن هذا البحث لأن يقال المراد أن التي بما هو نهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد أو في المذهب الثاني لادلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وإن كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فانه موضع تأمل

في العبادات كما عين ذلك الحرف في الاستعجال له أو كثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة ما عين تصدق بعشرة أو مائة من البراءة برى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما للاختار الأيسر على الاعتقال ليسر ويكون ذلك بأعشاع على تخصيصه بالذکر والشأن أن الشاة معيار لقدر الواجب فلا بد من ذكرها ذات القبة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على الصديق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك يكن متناقضا ولكان حكما بان السبل يجري في الزكاة فهذا كله في عمل الاجتهاد وانما تستر عنه طبع من لم يأمن توسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصا في كل

الحرمية والعبادات ليس لها مقرر تدبيرة بل غرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المناسك ما ذكر في العبادات صحيح وينبغي أن تكون للعلامات أيضا كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكر من المثال فيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول هذا الصلوات ذكره الشيخان إجماعا من دفع فانه بان المقصود في العبادات الثواب لكن لا تسلما أن نافي تعلق النهي الذي هو جبه العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جاز أن يكون الشيء عبادة وتسر وعاقب نفسه ويكون منها غير مشروع وصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق أن لا يعلى أجر نفس الفعل ويعاقب على أتائه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لانه على وصف غير مشروع فليس بعيد أن يقال أن ملازمة الأرتكاب بالمكف عنه بطل أجر الحسنه (١) لكنه سقط الذمة المشغولة به وجودها فالسقوط عن الذمة بغير فعلها وهو محسوس الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في العلامات بالطريق الأولى وما ذكر مطلع الاسرار الالهية أن النافي للصحة متحقق في العلامات وهو النهي فلا يفقه هذا الصديق النهي في الشرعيات مطلقا أو العلامات فقط مقتضى الصحة فكيف يكون نافيا من ادعى قطعه البيان فافهم وهو أعلم بالصواب (٢) مسئله ١ النهي عنه لا يكون ممتنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندئذ خلافاً للائحة الثلاثة (٣) ما بين أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبأنه في جوارهم (نأناه) أي المكلف عنه (مقدور) لأن النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدر على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المكلف عنه مقدور وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدور (ولأنه من الممتنع مقدور) وهذا ضروري فالنهي عنه ليس ممتنعاً (وأورد أنه لا يتنع بهذا النع وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وانما المحال طلب الكف عن الممتنع فغير هذا النع (كصالح الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس بممتنع وانما الممتنع يحصل الحاصل يحصل مقار لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي وانما لم يقصد وبالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المتنصر) ولا يخفى جوابه فإن الكلام في الممتنع ذاته ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا النع كيف ولو امتنع بهذا النع ففعله واجب ويمكن وعنده ورود النهي صار ممتنعاً وهذا انقلاب محال بل الحال محال دائماً (أقول) بالزمان أن يكون النهي سلباً للقدرة لأن الشيء قد استحالة بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقة) أي حقيقة النهي (لانه امتناع عنه بالاختيار بالضرورة) والآن يصير امتناع بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار وللمتنع سواء كان ممتنعاً بهذا النع أو غيره لا يصح كنه الاختيار فلا يكون منها ما عنه فان قلت لعل مقصود الموردين الحقيقة الصلاية لها شروط وأركان أي أنها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عن غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع فتعلق بهذا النهي غير ممتنع قلت لاشك في أن الشيء بدون الركن والمشرط بدون الشرط ممتنع فانه البتة فلا يمكن تعلق النهي لما ينال وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد النهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم بشأن الأوامر والشرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن إمكانه الثاني فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت يجيب جوابه بالتصور في النهي عنه والنهي فان قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما الممتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة مشروطاً قلت الأركان المحسوسة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا يتنع في تعلق النهي بها وانما يتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما سبق إلى الفهم منه فلس بطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي بعضه ولا مكان كون التعديعة صودا مع سدة الخلقة ولا نه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون التسهيل ثم في الجيران يرددين شاة وعشر ذراهم ولم يذهب إلى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرددها فقرأئ تدل على التعبد والباب بالتعد والاعتناء فيه أولى (مسئلة) يقرب عما ذكرنا ويل الآ في مسئلة اصابنا الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فنص في الشرع بانها لا تصرف إلى واحد ابداً له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلزم في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تتحرك وهذا يدفع أيضاً لو قيل لئلا ان الحقيقة الشرعية بدون الشرع محالة لكن لم يجوز أن يكون انتهى المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون بالمسألة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان انتهى مطلقاً وجب الفساد وذلك الادفاع بأن الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصاد بالمال بالضرورة وقد يرد مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد تو جد بدون الشرع والشرع وجعلت موجبة لثبات المخصوصة لكن لا مطلقاً بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة والشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتيب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشروط يمكن لكنه لا يترتب عليها حاشد تلك الثمرات والتي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرداهم بالمنع وهو كاف لمقصودهم من إيجاب الفساد الذاتي انتهى وسجي عمله ان شاء الله تعالى مع ان الآء الثلاثة صريحاً وان العبارة ركن الصلاة وركنهما موجب للطلان وجوز واتعلق انتهى بهما هذه أصريحاً أنهم يجوزون كون الصلاة بأن كانت متر وكنة منها باعتبار ما مع ان انتهى من شكنا عن الجزع مجتمع بالذات فافهم (و) أورد (تأنيلاً التقض بضم) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعى الصلاة أيام أقرائل) ورواه الترمذي وأبو داود وفتح الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله التقض انتهى المتعلق بالثبات المقارن عدم الشرط والركن فلا تلتصق المتافئة في هذا المثال الخاص فتدبر (قلنا) مسئلة (يحول على بيان الانتفاء أيام الاقراء يعني النهي مجاز عن التي فالمتعلق ليس بتحقيق صلاة في أيام الاقراء وهذا نص في صفة النهي (أو) قلنا النهي (راجع إلى الإيقاع والعزم) عليه (لا إلى الفعل) فالمتعلق دعى عزم الصلاة أيام أقرائل فإنه لا يتحقق الصلاة فيها والعزم على الحال يمكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أضوا من كان من غير فائدة وانما جلت على أحدهما في الجازين (فتدبر العقل) الحاكم باسما لله تعالى النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الواردة في النهي متعلقاً في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب بان المراد بالصلاة الشبه به من القيام والقعود والبصود وغير ذلك وهي أفعال حسنة لا يقتضي النهي عنها العصية وهي أمور ممكنة أيضاً ولو ح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتلو كانت المتافئة الأئمة والمراموا أنت بهذا الاركان من غيرنية وعزم على الصلاة كانت آئمة وما وجدوا به صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآيا من النطفة (والمالق) وهو ما كان في رحم الامن الحبس (وما أشبه ذلك) كبيع المينة (كلها متفبات) أي ليست هي بسواها والنهي الواردة بالنسب على الحقيقة بل مجاز عن التي أو ليس ركن البيع وهو مادة المال المفقود أو وجود الشيء من غير وجود الركن من المستحلات التي لا صلح لتعلق النهي بها فافهم أتابع الأئمة الثلاثة (قأوا الصلاة تنقسم إلى صحيحة وفاسدة والمقسمين) في الأقسام الصلاة الفاسدة لا حقيقة وقد ورد النهي عنه (قلنا) وألا هذا التقسيم له وردين أمثالكم فلاحظ فيه الهمم الا انائب الاجماع عليه وقلنا تأنيلاً لئلا أنه ورد من يوثق به للتحجج لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كقسيم الانسان إلى الحى والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعى أحدان الذي الذي لا يوحده ركن أو شرط فرد لهذا الذي وهل هذا الا كيقال للحرف والجرم فليكون فافهم (مسئلة) النهي عنه لعنه لا يكون شرعاً عندنا والشرع الذي تعلق به النهي ليس منها لعنه بل وصف أو مجاز (خلافاً للأئمة الثلاثة) وقصر الشرع بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافاً له ورده على أن لا لا يدرك الا بالشرع فاه ابلج في فريج محرم حال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بالية الشرع وكذا القصب أخذ مال الغير وتلفه والتلف لا يدرك الا بالشرع مع انها حسان من بيان لأعيانها وحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع وما وشارع ورث عليها أحكاماً

فإن أعطوا من رضاوا وإن لم يعطوا منها أذا هم يحضون ولو أنهم رضوا إلى قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكوة كانتهم خلوه من شرط الاستحقاق باطل ثم عند شرط الاستحقاق ليس بمصرف الزكوة من يجوز صرف الزكاة إليه فهذا اعتبار فان منعهم فلم يصور في دليل التأويل لانتفاء الاحتمال فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمى نصا لموضع الأول والثالث أما الموضع الثاني فلا (مسألة) قال قوم قوله تعالى فاعطاهم من مسكننا نص في وجوب رعاية العبد ومنع الصرف إلى مسكن واحد في سبب يوما وقطعوا بسطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فإله أن باطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلوات والصوم والكساح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فالاعتبار بموجبه لثبات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الأخبار الصحيحة والظاهر لا حق لعرق نظام (لأن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعنه بحسن) فلا شيء من المشروع عنى عنه (أما الثانية فبالافتقار) وبالضرورة (وأما الأولى) وهي أن كل مشروع حسن (فإن التبرع انما هو صلاح للعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيما) لعنه (بل مرضيا) في ذاته وإن جاز أن يقاربه الشريع فيقع لاحله وهما بحيث قد استصعب بعض الاعلام وهو أن الشرع يطلق على معنيين أحدهما ما أجاز الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قيسا لذاته الثاني ما عرف أن أريد بالمشروع المعنى الأول فسلم لكن غاية ما زعم أن ما أجاز الشارع لا يكون منها لعنه وليس هو مطلوب وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع والغرض ممنوعة وليس التبرع بهذا المعنى صلاح للعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه حلالا سوى العبدن والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لا يعتابها في حق من هذا البعض لعنه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان الخمسة بعضها حسنة كإتيانها معتمدا على الشرع ووقعت في غير الأوقات المكرهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر أن هذا الجليل مغلطة باشرت الاسم لكن الأمر غريخي على الصبر لما قد أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سببا لثمة لغير التي عنها القبح لا يلحق بحكمته كفو يكتفي فيه التي عن أجزائه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الأجزاء لاجل التي لغوا ليلحق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الآية ترتب عليها ثمرات في نظر المتعرق لهذه الحقيقة وهو المعنى بالنسب هنا ولا تنصفه التي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لثبات الثرات انما يكون صلاح للعاش والمعاد الموجب للاحسان قطعا وهذا وإن لم يقتضه الجدل لكن يقع المناظر المستند ثم سلك المصنف سلكا آخر متغولا عن الامام الهمام محمد رضى الله عنه وارتضى به الامام غير الاسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا ريد على ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعا اذا اختلفت عن الثرات فممتنعة ولا تصح لتعلق التي وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التصديق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عذمت (وهي وإن كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الأي جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتبار وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (نحو من الإيجاف في نفس الأمر فهو جعل بعضا ركنا وبعضا شرطا لجماعت حقاني كنية) مركبة من تلك الأفعال (مقتضية في نفس الأمر) موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشرائط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها بجزا (وعلمها) أي على تلك الحقائق (لتناسل توسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشرط فلا فلس فسادها وقبحها الذاتي لا يفقدان شرط أو ركن والحقيقة الفارقة الركن أو الشرط من المستحبات بالذات فلا تصح لتعلق التي كما مر قبل فإيتا في حقها تعلق التي به فلا جدل عريض وصف ومجاو ولا لذاته إلا ما اعظم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فحينئذ يتصرف في التي أو التي كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التصديق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة محتملة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركنا وبعضها شرطا توقيفي لا يدرك بالعقل وأن المستعمدة منها الأركان والشرائط لا تنعدم بعرض عارض لأن العلة النامية لوجودها موجودة في نفس الأمر فن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركته أو شرطه وهو خلاف الإجماع فلا نهي

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فله يجوز أن يكون ذكر الساكنين بيان مقدار الواجب ومعناه فالعام طعام ستين سكنا وليس هذا امتناعا في توسع لسان العرب نعم دليله خبر بالنظر إلى المدخلية والشافعي يقول لا يمدن بقصد الشرع ذلك لأجاء ستين مهجة نور كابدعائهم وتحصن عن حلول العذاب بهم ولا يختلجهم من المسلمين عن ولي من الأولياء نعمت عاوزه ولأدليل على بطلان هذا المقصود قصيراية تصالوضع الأول والثالث بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولذا رأيت التخصيص فان العموم يجعله مظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الإزالة لظاهر فلاجل ذلك يحتل هذا القدر والأقضية

عنه الان اعتبار وصف عارض فلا يكون منبعا عنه لذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركبا أو شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ القسابل لمجاور انتهت قال مطلع الأسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلا تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول أن الحقيقة الصومية هي المصلحة من تلك الأمور مع التقيد بأن تكون في غير العيد ودعى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم اليقينة عليه وهذا هو الذي عليه الإمام حجة الاسلام هذا والله التحقيق على ما عتمد هذا المبدأ ههنا مطلق الأول أن النبي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منسبة عنها بالذات ولا شك أن الحقيقة الشرعية هي الأقل من الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة بشرط وطء خاصة وما ذكر المصنف وافية وهذه الحقيقة لا تصلح للقيع الثاني والتي غيرها بالذات لأن الشيء الملتصق بالاركان والشرايط موجبة لغيرها من السنة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات القبيح لأحد هذه الأمور فهي من المستحبات فلا يتعلق بها الله تعالى وإنما هو حسن فلا يوجبها أن الصوم والصلاة هي الأركان الخ فانما لها الأركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة وأعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب غيراتها وهو الوجهة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبيح إنما يكون إذا لم يرتب عليها آثارها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ترك من أركانها بغيره المشروعة أو آخر لا هي وبعبارة أخرى الصلاة الملتزمة هي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فما ورد الله عن الصلاة بل عن شيء آخر والتصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فهي عن صلاة كذا يسطر وعلى الأول فهي مستتلة على الأركان المعتمدة عند الشارع والشروط المعتمدة لوجودها والأركان مجردة التي هي غير شرطه وشروطه وهم من أين الاستتمالة لا يصلح متعلق انتهى وإذا كانت مع الشرايط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الأحكام فلا تكون بالطلبة الذات حقيقة نفسها وأذنت في الحكم فلا بد من نوع قبيح وما أصبح ذلك الألف وصفها ويجاور وإلى هذا كله أشار الإمام محمد رحمه الله بما رد قول من قال الطلاق في الحيز غير واقع كونه منبعا عنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيز فأي شيء حرم أو أي قول عصي المطلق في الحيز ولم يبق المني عنه الطلاق هذا الكلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون العدة داخله في مفاهيم الشرعيات وقد قرأنا في الملة الباطل القبيح أنه بأن العدة داخله في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهين لا عاصهما صلاة وصوما لا تنفعا لذاتي الذي هو الوجهة فالصلاة الغير العصة مستحبة فلا تكون متعلق التي فالشرع الذي يتعلق به التي صحيح في حد نفسه منهي لأجل الوصف وهذا التقرير يوافق آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف في الأصول وأثبتنا لهذه على أن دعوى دخول العدة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر له ذلك في كتب المشايخ ثم الذي يظهر من كتابهم أن الحصة من الواجبات متبايناتها تنقضي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في إثباته ذلك من الرجوع إلى ما هو ردائن الحق الصراح فتدبر لعله يفتعل في كثير من المواضع وهذا وإن أقضى إلى التكرار والتطويل لكنه يصح من الزلة فإنه لا يجوز أن يفتعل في الإفادة والتحصيل المطلوب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد فإنه مشرووع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورديه انتهى فلا بد أن يكون بحثا لوصام أحد فيه وقع صومه صوما أو أم والإيماع التي عن الصيام بل عن شيء آخر وإذا وقع صوما لا بد أن يكون مستملا على الأركان والشرايط فقيس المشروعة والألم يكن صوما ولا متعلق انتهى هذا غاية التقرير لكل ما هم ولا بد عليه ما ذكره وفر لكل ما الامام حجة الاسلام بأنه حشيد نصير فالتشرط أو أركان فلا يتعلق به الشيء هذا خلف وبهذا الكلام كلام هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة التي تحوّل إلى الصيام في هذه الأيام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العمود الثاني (مسألة) : اعلم أن العمود عند من يرى التسليم به ينقسم الى قوتين بعدن قبول التفصيل الابدليل فاطلع أو كلفاطع وهو الذي يجوح الى تقدير قرينة حتى تتقدح ارادة المخلص به والى ضعفه بما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بديسبيل ضعيف والى متوسط مثال القوى منه قوله صلى الله عليه وسلم أي امرأتك كنت بغير إذن ولها أن تفكحها بما طل الخديث وقد حله الخصم على الأمة فتبا عن قوله قوله فله المهر بما استعمل من فروعها فإن مهر الأمة ليس بعدد الوالى الجمل على المكتبة وهذا الصنف ظاهر لأن العمود قوى والمكتبة نادرة بالامانة الى النساء وليس

فهذا يقتضى أن تنفى الحقيقة الصومية وليس هونها حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المائى به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسألة اجتماع الوجوب والحكمة ما يشك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن) يكون الوجود اخلاقي مقفودا (لا) لأن الصلاة من غير شرط لم تكن مـ. لا تعتدك فينبى أن يكون جزء متامنه فالتا وليس الا لوضوء متلافين كونه داخلها مع أنه شرط خارج هذا الخلف (كذا في شرح المختصر) مطابقتها ثم هذا لازم عليهم أيضا فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارنا لطهارته فليزمن أن تكون داخله فيها فما هو جوابك كقولهم جوابنا (وأجب) بجمع الزوم لأن الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعا) لأنه داخل في حقيقة المسمى قبل لو كان المسمى عبارة عن نفس الأركان من غير اعتبار أمر زائد من تحقيقه عند تحقق الأركان ولومع فقدان الشرط ولولم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود وسعى محله ان شاء الله تعالى منا وفي الشهور يقرر بان التسديد مقارنة الشرط داخل لانفس الشرط فالصلاة متلاعبة عن الأركان المتضمنة مقارنة للشرط وهي خارجة عنها كافي للصحة عندكم (قيل المراد بالزوم) أنه يلزم أن يكون جزءا للمفهوم الصلاة (لا) أن يكون جزءا (لحقيقته) أو أرا ديجيـ المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله بان يكون جزءا لعنوانه (فهو المفهوم بجزء المفهوم) أي وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنته ولا شك في لزوم ذلك فإنه لولم يتصور الأركان مقيدة بمقارنته الشرط لم تبق الصلاة على ليس صلاة وهي الأركان الغير المقارنة لها (أقول) أولا (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الوجود متلا بحيث يدخل في عنوانها (مجموع) وتحقيقه أن الصلاة متلاعبة عن هذه الأركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعليم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والأركان كالمادة لها فالأركان اذا وجدت فصارت مـ. دافعا لتعظيم وحدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم في فقدان هذه الشرط بعدم ماهو كالصورة فتعتمد الحقيقة ولا يلزم منه توقفه على تعقل الشرط ولا دخوله في العنوان كأن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التسديد لم يكن داخلها لأن الصلاة مع عدم الوجود متلاعبة عن هذه الأركان كالمادة لها فتدلت توقف التعقل ويجو حول ما ذكرنا ما في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها بقرقون بين الصحة المقبولة وبين غيرهما من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم الطوائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الأكرام فاتهم يقولون العبادات موقوفة على عالم الرزق كإتسبهه نصوص وزن الأعمال ونصوص حراسة الأعمال كما ورد في الخبر الصحيح أن سورة الملائك تحرس القرائى في آخره وأمر أن الشرع يشفع وغير ذلك ونسبة الصحة منها الى العبادات نـ. الى الله تعالى فالتا (وليس) فهذا اعدل دليل على أن الصلاة أمر بائنه لالروح والجسد والشرط انما هو شرط لوجوده فافهم (و) أقول ثانيا (وليس) الزوم فيطلان اللازم مع جموع قوله لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فقدر أبايع الأئمة الثلاثة (قالوا) أولا أنه في الشرعيات كالله في الحسابات لأن وضع الصفة غير مختلف والنهي في الحسابات يقتضى التسديد فلهذا في الشرعيات (قلنا) لأنسلم المائنة بين التبيين كيف (الحق) لا يلزم أن يكون حسنا لان خلق القيم ليس بغيره (وليس) حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشرع) فإن تشرع القبح قبحه ولا يكون الشرع قبيحا لأنه فإن حقيقته يجعل الشارع وقد مر تحقيقه (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ولا تتكلموا ما نكح ألوكم) ولا كما نرى وقد نهي عنه لأنه حتى لا يكون مشروعا أصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع مطلقها في ذاتها باجماعا (قلنا) لأنسلم أن المنهى عنه فيه شيء شرعي بل التكاسح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقدره تقير باللفظ وقياس السكاك على المال وقياس الانسان على الكور ليس قريشة مقربة باللفظ حتى يصلح لتزيله على صورة تاديه ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور الأول أنه صدر الكلام بما يهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة عن توقف في صيغ العموم الثاني أنه أكد عدا فقال أجمعوهي من المؤكدات المستقلة بأفاده العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها ما ملل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك أيضا يؤيد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة على قصد

فان قلت فحيثما لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلب بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد غيره وهي حل الوطء لانه مبسر وعلاجه ولما لم يترتب هذه الثمرة عليه بل استحالة الترتيب للعمدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (أو) كما في صلاة الحائض من كون التهي بمعنى التهي أو المراد التهي عن العزم فتذكر (مسئلة التهي في الحساب) قد مر تفسيره كلفية والكفر وسائر العقائد الباطلة (بدل) اتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي بطلان لذاته (وعدم السبب للحكم) أي الثمرة (لأن الأصل هو الأصل) والقبح الذاتي هو أصل في التهي كأن الحسن للذاتي أصل في الأمر (الأدليل) صارف عنه فانه حيثما لا يدل على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو الجوارح على حسب ما يقتضيه الدليل (كهي قربان الحائض) قال الله تعالى ويسألونك عن المحض قل هو أذى فاعتزلوا الفساد في المحض وهذا يدل على أن التحريم لا يذني لانتفاء القربان فيعلم موجب الحكم والتمرة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحض (وأما) التهي (في الشرعيات فعلى فساد الوصف) أي فسد على فساد أمر خارج وصفا كان أو مجاورا (عندنا) لأن التهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرع محكما وأما الإيقاع ومقتضى التهي الذي هو العزم بزمه أن لا يكون مشروعا أصلا فعلمنا بموجب التهي دين مقتضى التهي (تقدم على مقتضى على مقتضى كاعلمت) مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما إذا علم تعلق التهي لأجل الوصف لا يدل اختلافه (فعدد الاكتر) بدل (ولهذا صرح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس فيه ما يمنع أو إتمام القبح للجوارح (و) صرح (بذبح مائة الف) فان الذبح مما هو خارج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح أو إتمام القبح لأجل كونه موجبا لتلف مائة الف (و) صرح (بالصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صرح (البيع عند النداء) لأن البيع لا يثبت فيه وإتمامه وتوهم اختلال الجمعية المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحارث أن التهي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغير المحلين) محل المشروعية ومحل الفساد دونه ما يلزم كون الأصل ملازم للوصف (ولزم الوصف لا يكون فيه) لانه بل بالعرض وإذا لم يكن فساد الوصف موجباً لفساد الأصل ففي الصوم في يوم المحرم شرعا وإتمام الفساد لوصف كونه أعراضا عن مضافة الله تعالى (فصحة النذر بصوم يوم العيد قبوله بالاجماع) الذي هو النذر لكونه لا يثبت فيه وإتمامه في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالأفطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنبهة فانه لا يقع فيها من حيث هي صلاة إتمام القبح ووعدها في وقت تعبد فيه النفس والشيطان فصحة النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالشرع بعدة الشيطان وكذا الرضا بالبيع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث أنها مبادلة المال بالمال بالراضي وإنما ألغيت لأجل شرط الزيادة أو غير من الشروط المفصلة والموجب للملك أعظم من جهة كونه أيسر أو مبادلة لكن هذه العقوبة واجبة الرفع والغضخ لأجل الاحتجاب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف وإذا لا يثبت المالك قبل القبض لئلا يلزم بقر الفساد الذي كان واجب الرفع من قبل الشارع إذ لو ثبت المالك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفساد في ثبوت المالك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بأن غاية ما زعم أنه صدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيع الفاسدة لكن من أين زعم ثبوت استحقاق الحمد لآتيهما وثبوت المالك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية الخفاة فإند قد علمت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي السجدة للاركان والشروط متى تحققت هذه الحقيقة ترتب عليها الأحكام والثرات الموضوعات تلك الحقيقة لأجلها والافلا فائدة في اعتبار حقيقة لا ترتب عليها ثمرات أصلا وقد مر من قبل وحيثما لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم عاين استشكل بأن انعقاد النذر بهذا الصيام والصلاة لا يضر لأن المسلم يرى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لاندري المحبة ولشد

المرجع الفصاحة والجزالة لم تسمع قريحتيه بالغ من هذه الصفة ونحن نعلم قطعاً أن العصاة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصفة الكتابة والوسمنا وإدما بنا يقول لغيره أياماً أمرأتها اليوم فأعطاهد رجلاً يفهم منه الكتابة ولوقال أردت الكتابة نسباً إلى الأناض والهنز ولوقال أياماً هاب دبع فقصدهم ثم قال أردت به الكلب أو العلب على الخصوص نسباً إلى الكلبة ولعل للكتابة ثم تلو أخرج الكتاب أو العلب والكتابة وقال ما خطر لى السبى لم يستكر فلا يخطر بالبال أو بالأخطار وجراناً يشذ عن ذكر الالفاظ وذهت حتى جازأخر أخرج عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت ذاتية أو من قبل الوصف فلزم أن لا يصح التذرع بالكونية بمصيبة قطعاً وما يقال أن وجوب الاداء لوجوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية وانعقاد النذر أيضاً لهذه القائلين بشئ لأن وجوب القضاء فرع وجوب الاصل وإذا لم يفعل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء وجوابه أنا نقدينا أن صوم يوم المعدل من معصية في حد نفسه والنذر فرعاً عنه وفيه وأما المعصية الاعراض المذكورة ولم يتعلق به النذر ولا نسلم أن المعصية قديمة أي يكون هو معصية أو جازية وكيف والأصل يصح النذر بالصلاة في الدار المنصوبة أو الوضوء على قاعة الطريق بل الربا المعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة ويستدل بالجملة إلى ما أحجبه باختار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه أنه أنضاف النذر لصوم الغديزم الصوم وإن كان القديم المعدل ما نذر به ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيذاً بخلاف ما إذا أنضاف للصوم العبد فانه معصية مع أنه أن كانت المعصية تكون متعلق النذر بمقارناً بالأعراض عن الضائقة فصوم العبد والتذرع بالخاصة وإن كان متعلق النذر بها هو معصية فليس في العصورتين النذر ومعصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا العبد الذي به القبح في المنهي عنه إلى ثلاث مكنى صوم العبد فإن الحرمة للأعراض عن قبول الضائقة ولا يتعلق به صوم يوم العبد وإن صح انشكاك الصوم بطلاناً أو أمر بخار وقد ينقل عنه كافي البيع وقت النداء فإنه منهي عنه إلا لخلل بالجملة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السبي وتكاح الحل فإنه انتهى لمعارضة نية التحليل والتكاح قد ينقل عنه والقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام أو لا المكره وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام أنما يطلقون لفظ المكره ويقولون أبيع وقت النداء أو الصلاة في الدار المنصوبة وتكاح التحليل مكره ورأوا به كراهة التحريم ثم أنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العبد ثم أسند لأن وجوب القضاء إنما كان لوجوب الإتمام ووجوب الإتمام لخصه الشرع وصلى ما أدى والشرع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ونوع هذا أوجب الصلاة بالشرع ونوع الوقت المكره وفرقوا بين الصوم وقت معارف ففسدته تؤثر في فساد الصوم من الأصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الأعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء منه مشتمل على المعصية وإنما تتم بالمعصية وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للعبارة فإن الشرع ومنه ما يبان في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أنما جاءه عن سببته لوجوب الإتمام فلهما سنان والأوجها فالأولى أن يتسنى تخديت معارضة المعصية ويقال إن إتمام الصوم إنما يجب مصلية لما أدى وكل ما أدى لا يخفى عن الأعراض والصلاة إنما يجب إتمامها مصلية للغيرية عن البطال وليس في الضرر منه بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية إنما المعصية في أدائه من الأركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الزيد أنه يلزم أن لا يحرم إلا ركعة التامة لا ما دونها لأن ما دون الركعة ليس صلاة وفلذلك لأن ما دون الركعة عبادة صلاحية فصرح في هذه الأوقات بكل كراهة لوجود التشبه للمهي اتباع الإمام حالاً (قالوا يستدل العلماء على تحريم صوم يوم العبد بالهي) أو تركه فيه وما وجد نكيره فهو اجتماع (يرد أولاً بأن التحريم لازم) لمصاعك (أهم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوت تمام التحريم وإن أريد بالتحريم التحريم لعنة مستلزم الفساد منعاً لا جاع مع أن الكلام فيما كان الفساد لا يوصف فافهم (و) رد (تأنيلاً بأنه وصف لازم) أي الوصف المحرم في صوم العبد وصف لازم (فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المقارن) فتمامه القليل مدعى في تمام التحريم وقد يجب عن أن الاستدلال ليس إلا لأجل أنه في فلافريق بين اللازم والمقارن وفيه أنه متفرع فلا يلزم من ثبوته ثبوت تمامه (و) رد (ثالثاً) وقيل بهذا (مقتضى الاستدلال ليس إلا لأجل أنه في فلافريق بين اللازم والمقارن) مع تعلق النهي به لأجل الوصف (تأمل) وأجيب عنه بوجهين الأول أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما نهى عن القصد فقط لكن صاحب الصلاة إذا قام بها بالعبادة

صبيح العموم وجعله محله فلا يتكرمع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرضى اذا قال لقلامي لا يدخل على الناس فانخل عليه جماعة من الغلاء وزعم اني اخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس ناسا في الاستعراق استوجب التعزير فلهذا هذه المسئلة مثالان للتخصيص بالزوائد (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملأ ذا رحم محرم عتق عليه اذ قل بعض اصحاب الشافعي وخصمه بالآب وهذا بعد لأن الآب يختص بخاصية تتقاضي تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى اللفظ بعم قريب من الالتغاز والالباس ولا يبق بتعصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب معصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في مال الغريم غير انته وصره هذا من ضروريات الدين ولا شأن اذا ادها زكاهم مقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المعصية تصرف فيه فيكون متعلقا بالنهي اذا العام كالخاص في ايجاب الحكم فانهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخصيص لمانع وهذا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي مقتضى عدم الفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي) وصفه بضاد وجوب أصله فلا يجامعه فوجب الفساد (ونقض الكراهية) فبدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكره الوصف بضاد وجوب الأصل والخل أن لا تضاد عند تعارض المصل (فأول ما به تظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لعلبة المفسدة (كذا في المختصر أقول التهور أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (منوع بل الظاهر رجوع النبي الى القيد) وأبعد ما حكى عن عبد القاهر ان يحط الافادة هو القيد نفيًا وأما قبل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة بضاد وجوب هذا الموصوف وهو تظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان يحط الافادة القيد في هذا المقتدون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك القيد وهذا غير واف فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة في جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهية كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي منه لامن جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقدم من استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد يعني ههنا هي هوانه لا يمكن الاستئصال الا باستحباب المعصية حدثت ولا يثبت بشأن الحكم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غريخي على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشئ يمكن مغايرته عن الوصف المنهي والتقصير من المكاف بازم اجتماعه مع الوصف المنهي كما أنه أوجب ايقاع المنذور وليس من لوازمه الأعراض عن الضائفة المنهي لكن لما تذا الصوم في العبد لزم من ايقاعه الارتكاب ولا شأن في ايجاب الحكم مثل هذا فتدبر ثم لما كان في الايقاع ارتكاب محرم وفي الاحتياط عنه ترك واجب لكن الخلف والقوات الى خلف ليس فوا تاكل وجه اختيار الحكم لا افطار واجباب القضاء فافهم وانما أئلبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزعم انه ذهب الى الأوامر في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب شئ وتحرر عن سواء السبيل (مسئلة) القيم لعنه لا يقبل التسليم أي انتفاء الحرمة ولو لم ير التسليم المصطلح (الاذا كانه) أي عرض القيم لعنه (جهة محسنة) تزيل فيه كمال بل العرض برودة الذاء أو تطلب مصلحة الجهة المحسنة على تعبدته (كالكذب المتعنت طر يقا لعصية نبي) أو انتقاد زري أو اصلاح ذات البين (والقيم لجهة اذا لم يترجم عليها غير هاهن الجهات) المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلا (فكذلك) لا يقبل انتفاء الحرمة (كلنا) فانها محرمه لا يجب انتفاء التسليم وليس هناك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تطلب عليه واستدل عليه بان القول مع المنكوسة وهذا الصنع متعبدان للحقيقة فليس في ذاتها فالحاصل انما القيم لجهة أخرى كذا كرنا والحق ما يشر إليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قيم لعنه والعلان وان كانه متعبد في بادئ النظر إلا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والتسب فالحق في الملو قد حسن وفي الأجنحة قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكم لم بعد أضافا فافهم وإذا كان القيم لعنه والقيم لجهة لا يوجد فيه جهة أخرى محسنة كما لا يقبل انتفاء الحرمة أصلا (فأرى به) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في قوله) من اللال ثم أورد الشافعية حديثا أولانا كجعلتم الزنا سبب القرابة المصاهرة حتى حكمت بالحرمة كافي الحلال مع أنه محظور لعنه وأولجه

السلام الا اذا اقترن به قرينة فقولنا سبيل الى وضع القرآن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعسبة بالغافي التوفيقا ينبغي ان يخترع نقد القرآن بسببه فلو صرح هذا القائل لعل الشافعي رحمه الله عوجه فان من كان من عادته اكرام ابيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين ابن عمار (مسألة) ما ذكرنا مثال العموم القوي املنا ان العموم الضعيف فقولنا عليه السلام فيما سقت النساء العشر وفيما سقي نضع اودالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصريح العموم الى ان هذا لا يخرج به في ايجاب العشر ونصف

لا تقبل الانتهاج وهذا المحذور لا يصلح سببا لثمة أصلا وثابتا انكم تحكمون بتلك الغاصب بالمعصوب وتوجبون الضمان مع أنه فيجب لعينه لا يصلح سببا لثمة والثالث انكم تفتنون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه فيجب لعينه ايراد المصنف ان يجب منها فقال (وتبوء حومة المصاهرة بالناظر وري لطيفة الوطء) الموجود (نسبية الولد) يعني ان النكاح انما هو جبا لحرمة لكونه سببا لثمة الموجب للزنية والوطء الحرام منه في نسبية تكون الولد حقيقة وان اهدر الناس عهده السببية والوليد ليس فيه فيجب انحما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الولد والوطء يقوم مقامه في اراء الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لامن حيث انه فعل محرر كالتراب يزول الحسد من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث دافعه ملوثا وبالجملة ان سببه لحرمة ليست الذات بل بالعرض وهذا غير متكرر ومذهبا مذهب امر المؤمنين عمر وابن عباس واكثرنا لابن وهذا (كثيرون ملك الغاصب) فان الغصب بما هو غصب لا وجبا للملك وهو المحذور ومنه بل انما وجب (نسبية الضمان) يعني ان الغصب وجب الضمان عند فوات الاصل بان يزول اسمه وايجاب الضمان يصلح جزاء لقتل الحرام وليس فيه فيجب أصلا وهو لا يجمع بقاء ملك المالك والزام اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجبا لنظر وجع من ملكه فلا بد من السخول في الضمان فلا يكون شائفة في الاسلام فالوجب بالذات كشوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لثمة أصناف الملك اليه استدلاله بتحدث عنه ايجاب الضمان ويستند لهذا على الغاصب الزائد وعمل ما رجع عليه ملك المحذور لكونه تعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالدرر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شرح أصول الامام فخر الاسلام قدس الله سره (و) هذا كشوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو ايضا ليس سببا لما هو استدلال (بسياسة وال عصمة) عن مال المسلم لا تقطع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباقي اذ لا تقطع عنه الولاية الشرعية للشرعة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه في المال غير مخلوق فملكه الكافر بالاستيلاء ومواز كالاختطاب والاستيلاء ثم هذا القدر يكفيها نافي الاستناد اما اثبات زوال العصمة فيمنع القرآن وبالسنة كجسي ان شاء الله تعالى فانتظر (مسألة) التي يقتضي الدوام والعموم (عند الاكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفقهاء) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضاء الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انتظار الى قرينة تدل على الدوام (فدل هذا الاستدلال منهم) على أن التبادر منه في الحقيقة (فعل) والفرق المتشتر (وهو) انما يكون (بالانقضاء دائما) لجميع الأفراد عن فاعله فانه في الحقيقة (فلا راد له يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا بما هو حقيقة ولا بما هو لان الكل خلاف الأصل بل يكون بقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الأصل قد يصار له لدليل وهو: انقدد الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ويجازي في آخر (ايضال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الفعلة فلا يصلح واجبا على الدوام والزام الضمان (لان الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل (قالوا هي الحاضر لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه مقيد بعم وقت القيد) و مرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومنه القيد في المقدد فانهم

(فصل في دلالة اللفظ عندنا أو بعبارة) وأما من عندنا فيز يدعيه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبت وتحقق (بالنظم) بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كافي للدلالة ولا بواسطة تعبير الكلام كافي الاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (نعم) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع) وحرم الربا الآية فالحل

العشر في جميع ماسقته السماء ولا في جميع ماسق بنضم لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بمجموعه وهذا نفى نظر عندنا لا يعد أن يكون كل واحد بمقدوره وأما وجوب العشر في جميع ماسقته السماء وأما وجوب نصفه في جميع ماسق بنضم واللفظ عام في مصنفه فلا زول ظهوره بمجرد درهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لم يرد إلا بهذا اللفظ ولم يرد دليل محض لوجوب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم بوجه (مستثناة) قال الله تعالى واعلموا أنما أغنمتم من شيء فإن لله خمسة وأربعون القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجبة مع القرابة ثم حوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان بتعوا التفرقة مقصود بالذات لكون الآية رد التسوية بينهم ما فالعبارة تعتبر فيها السوق المعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتسمي صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أنصاف عزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشر بوجه حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنهما إشارة وردان تغيبان اصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنهم الإشارة وهي) دلالة (الترامية) لا تقصد أصلاً) بالذات ولا التسليم ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون التحميم الكلام لغير الإقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة الزوم وهو قد يكون جليفاً لدالته حلية وقد يكون خفياً لدالته خفية (فقد تكون نظرية) لغناه الزوم (تقول) تعالى (وعلى المولود رزقهن) وكسوتهم بالمرء (آية) فهي لا يجب النفقة على آباء ولكن قد عير سبحانه عنهم بالمولود ونسب الولد إليهم بحرف اللام (ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالدين) إذ لم يرد التقليل فطعن (فنفرد بنفقتهم) ولا يجب شيء مناعى الأم (ويستتبعه) هذا الولد (بأهله والإمامة) الكبرى التي هي السلطة العامة فيستحق أن كان الأب قريباً (والكفارة) فبصرف كقوله لمن أبوه كف عنه (الاسرية والرق) فإنه لا يكون حراً ومرفوقاً بحرية الأب بوجه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالدين الإشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أردها الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وإن كان القصد إليه لا يجب النفقة عليه والدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة إلى التبع فافهم (وتقول) تعالى (لتقرا المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية قوله) وإن سبق لأبواب سهم النفقة لهم (دل على زوال الملك) على ما ظنوا لأن الفقير من لا يملك شيئاً من المال في التصبر عنهم الفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاير وأغنياء (الابقال) لفظ الفقير (استعارة لإضافة الأموال إليهم) فيكونون ملائكة الأموال فلا يكونون فقراء بل استعبروا انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لأن الإضافة) الدالة على الملك (حين الإخراج) من الديار والأموال (لانتفاء الفقر الآن) فلا تصلح الإضافة فقر بضمه على ثبوت الاستعارة فقير الفقير على الحقيقة (و) قال (في التبرير والوجه أنه) أعجز زوال الملك بل الدلالة عليه (إقتضاء لأن حصه إخراج الفقير بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال منوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازماً مستقداً والدلالة عليه اقتضاء (أقول) إطلاق الفقير وأما توقف على زوال الملك أكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء) فكون الاستيلاء من بلا عن ملك المؤمنين (موجباً لذلك) لهم أي المستولين الكفار (نائب الإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أنس حوائجهم وأموالهم) لأن التعلق بالمشق وجب عليه المبدأ فالإخراج بسبب الفقر (تقدير) وهذا غير وافي فإن كون الاستيلاء من بلا هو حاكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التبرير راجعاً حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتندر فقال (في الجواب) ما قاله مظهر الأسرار الإلهية قدس سره أن توقف الإطلاق على أمر لا وجب كونه اقتضاء والا لزم أن يكون جميع الوازبات اقتضاء لتوقف الإطلاق على الدلالة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه حصه المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فإن زوال الملك والفقر معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الإشارة هذا وبدعي في الكلام كلاماً فإنه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئاً فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير ما يملك ما خلفه مقصود في الجملة وإن لم يكن مقصود بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء من بلا موجباً غير مقصود إشارة فافهم (وتقول) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم قالان يأنسوهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الغبر ثم أعوا

حرام ذوق القرى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا يخص بالبل لا يحتمل اللفظ لأنه أنشأ المال المهم بلام التعليل وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق القرابة وأوجهة أئني القرابة المذكورة واعتبر الحاجة التروكة وهو منقصة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الاتحوص عموم لفظ ذوق القرى بالاحتجاجين منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع التي في سابق هذه الآية فان قيل لفظ التروكة عن الحاجة قبل فلم لا يحمل عليه قوله لا تشكم التوبة حتى تستامر فان قيل قرينة إعطاء المال هي التي تنب على اعتبار الحاجة مع التوبة هو أن

الصيام إلى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصباح جنباً) للصائم لا كما يقوله الرافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أظفر وتقريره على ما هو المشهور أن النهاية دلت على جواز الاستمتاع من إلى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستأنم توبه جنباً أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لا كل والشرب فيعوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فلا تأكلوا مما رزقناه لكم نحن آله وأولوكم الآية فإني حرمة الاستمتاع والكل والشرب من بعد ثلث الليل فابع الإسهال الثلاثة إلى الفجر ولو لم يمتد إلى الفجر لكان الاستمتاع من الأكل والشرب فإذا زاد إلى آخر الليل جازاً بضاغته وموه الموافق لكن على هذا كونه من بابها لا شارة بغيرها وسلك المصنف مسلماً آخره هو قوة تعالى حل لكم ليلة الصيام الرفق إلى تشامك دل عبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلهذا الاصباح جنباً (قوله لا زهر استغراق الليل بالرفق قطعاً) وعلى هذا الشائكة لا راد عليه أصلاً (قبل اللازم) من الآية (جواز الوفاق في جزمه لا في جمعه) فأنه الرفق مطلقاً (أقول قد مر أن تصديقاً لا تشامك) فدل الآية على استغراق حل الرفق بالليل (على أنه نسخ الظن المتعلق بالبيع) كإروى أو داود والبيهقي عن ابن عباس في بابها الذين أتوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن صاموا العتق من علمهم الطعام والشرب والنساء وصلوا إلى العاقلة فاختار من حل نفسه فطاع امرأته وقدم على الشاة ولم يضر فأراد الله أن يجعل ذلك يسيراً فنفى ورخصة ومنفعة فقال الله إنكم كنتم تختلون أنفسكم الآية فخرجتم لهم وسر وقد روي الضار يروي في داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صاماً فحضر الإفطار فقام قبل أن يضر لياكل ليشته ولا يومه حتى يسي وأن قيس بن صرملة الأنصاري كان صاماً وكان يومئذ حل في أرضه فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلبك فخلعه عنه فقام وصاته امرأته فلما رآته نساء قالت خيبة لك أنت قلت أنت نصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفق إلى قوله من الفجر فخرجوا بها فرائد فيها وفي الروايتين يحوي التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية تنص صراحة على جوع الليل (في جميع الليل) كما (كان) محرماً إلا أن ارتفاع الحظر يلزمه إلا ناحة إلا أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تزلنا وصلنا أن ليلة الصيام مطلقاً لم يضرنا أنه حبس عند بل على جواز المنس في كل جزم من أجزاء الليل ومنه الأخير فزعم جواز اصباح الصائم جنباً فافهم واعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشافعي وما قال وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديق رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج ابن أبي شيبة والشافعي وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سألت عن رجل يصوم جنباً ويصوم فقلت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصوم جنباً من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال يا رسول الله إنني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغفل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل إنني لست مثلاً فقد عقر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر فغضب وقال أفلا يرجوان أن يكون أجنباً ثم والله أعلم بما أتبع (ومنها الدلائل) والفهردي وهو ثبت حكم المنطوق (للكسوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لهم المناسك الحكم) (قصة) بأن يفهم كل من يعرف القصة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وأعرض صاحب التلويح بأن كثر الدلائل مما يشتمل عليها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة القصة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالكل ومنشأ هذا الإراد عدم التدبر في الكلام

يقول واقترا ذوى القربى واليتامى والمساكين قرينة أيضا واتمادنا إلى ذكر القرباء كونهم محرمين عن الزكاة حتى يعلم أنهم يسواهم محرمين عن هذا المال وهذا المختص لإدول عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينوب عنه القلق نبوة حديث الشكاك بل لا بد من الكتابة (مسألة) قوله عليه السلام لأصابعكم لم يثبت الصيام من الليل حله أوجهية على القضاء والنذر فقال أصحابنا قوله لأصابعكم نفي عام لا يستقيم منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع غير محرم فلا يبقى إلا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والتذرة عيب بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى الوادر كالمكتبة في مسألة الشكاك وهذا فيه نظر أذ ليس ندوا القضاء والنذر

فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل بل انفهام المناط وإنما يختلف في حكم المسكوت لخواص تحقق هذا المناط المفهوم لقضية وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف فائقة أن مناط سؤال الاعراب وجوابه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام والخاتبة الكاملة على الصوم لنفس القرينة مع أهل فرقة الشافعى أن الخاتبة الكاملة هي الإفطار بالواقع فقط لا غير وعندنا مناط الإفطار فافهم (كقوله تعالى ولا تقل لهما أفى فان اللفظ انحرى من التأنيف عبارة (و يفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط التمسى عنه هو الأيدى وهذا مفهوم لفظة فكان هذا منها عينا ومن جرثومته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) في الدلالة (أولية المسكوت) في تحقق المناط فيه (كأنقل عن الشافعى) فأنقل قطعا أنه رعا يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الأول في مفهوم المناط لفة واحد هذا الضوم الدلالة غير لائق اللهم إلا أن تحدد اصطلاح كإشارته بقوله (وقيل انه تنبيه بالآدنى) في المناط (على الأعلى) فيه لينتدخج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كاقبل الأول لقوى الخطاب وما يفهم بالمساواة من الخطاب والشهور عندهم أنهم مترادفان (ولهذا) أى ولا يجب الأول في المسكوت (أثبتنا) الكفارة بعد الأكل أى بالأكلى في شهر رمضان عدا (كإجماع) الذى ورد فيه إيجاب الكفارة (تبادر أن مناطها التفتوت) للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلكت واقعت أهلى في شهر رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه إجماع على أن يكون جانيبا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا تدخل فيها لكون الموطوءة أهلا أو طمنا أحلا لا غير زنا وإنما الجناية فيه لتفتوت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو في إجماع والأكل سواء الجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى في قول أنها لا تجب على المرائع أن الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في وجبه أن ليس من المرائع أن يفعل أو يمسح الرجل فاه من بيت العنكبوت لأن تحكيها للوط فعل قطعا فافهم (وقد تكون) الدلالة (طننة) إذا كان المناط مظنونا أو وجوده في المسكوت (وقد كإيجاب الشافعى الكفارة في) القتل (الحد واليمين) النفوس بنص الخطأ الموجب الكفارة فيه (و بنص) غير النفوس (وهي المتعقبة لفهمه أن المناط الزجر والحد والنفوس أولى من الخطأ والمتعقبة (مع احتمال أن لا يكون المناط نه الزجر بل التلاقي) لما صدره التساهل وعدم التثبت حتى أدى إلى اهتلال النفس المحرمة وما صدر من أنها ما كده باسم الله تعالى فلا يزم في الحد والنفوس لأنهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شيء نسيان محو ما هو على منه كلف نفس الخطأ لا ذنب فيه وكذا في الحلف على شيء ورفضه وإتباعه يسيء ذنب عدم التثبت وخلف أفعاله المؤكد وعما قرنا أن دفع أن الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج إلى التلاقي والزجر على هذا ثم يقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلاقي لأنها إشارة كما هو المناسب للزجر ما يجرى عليه من الإمام جبراحي يترجم لما يكون في اختياره أن شاء الله ولا لا ومن البين أن من ارتكب القتل والحد والنفوس كيف يترجم وجوب شيء لوتر كعصى فلا وجه فيه إلا أن زجر فافهم وقد يقال الكفارة في النفوس عدا الشافعى العبارة فإن المراد بقوله تعالى ما عاقبتكم إلا عن العقد باليمين وهذا عام النفوس والمتعقبة كلهما وسعى أن شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فنظروا (ولما كان خطأ ما جاز الاختلاف فيهما) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفا أيضا (فخرج أبو يوسف ومحمد كالأعالة الثلاثة وجوب الحد بالوطاء مع غير الزوجة والأمة وأما معها فلا حد فيه عندهما أيضا (على دالة نص وجوبه بالزنا لأن المناط منعه المدا في محل محرم مستثنى والحرمية في محل الوطء أقرية) فوق محل الزنا لا يمكن أن يحل بالشكاك دون محلها وضع المصنفه فوقه في الزنا فهو مثل الزنا في إيجاب الحد (وأوجهية جعل المناط) لإيجاب الحد في الزنا (اهلأله نفس معنى) فانه في الزنا يكون الواجب ثابت بالنسب فهو هائل (وقوة

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا في النسخ ولعل الأولى تكون فهم الخ كإيدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه

كتدوير المكاتبه وان كان الغرض اسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وغنده هذا يعلم ان اخراج القصر على النادر يمتنع وينبىء مداخلات متفاديه في القرب والبعد لا تدخل تحت المحصر وكل مسئلة ذوق ويجب ان نفرد بنص خاص ويلي ذلك القروع ولم نذكر هذا القدر ان وقوع الانس يجس التصرف فيه والله اعلم * هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر بتعلق باللفاظ كلها والقسمان الباقيان نظرا اخص فانه نظري في الامر والهي خاصة وفي العموم والتخصيص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمة يعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزمان الطرفين بخلافها في الواطه وايضا ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستغفار فيكون نقصا شهوة في غير محل منهي من وجه فهذا يرجع الى جوع المتع وجود المناط فيها اولى كون المناط المذكور متساطا قاتل وقدمت من مطلع الاسرار الالهيه حين استغنى بقراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى والذان آياتها مبكم فاذا هما فاننا واصلها فاعرضوا عن ان الله كان قوابا رحما ر بيه الواطه و يؤيد بعد ذلك الزنا في الآيه السابقة عليه ويشهد عليه صفة الذن وسبب كسبي هذا ايضا عن مجاهد فعلى هذا يظهر دما هذه الآيه ان لا حد مقدر فيها بل فيها الاذاء تعزير او ادبيا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادبى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خوط القنادر والدلالة لا صلح ناسخة لبيان خصوص ما مثل هذه الدلالة الخنوية الضعيفة فافهم ثم اعلم ان ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والنفس صعب فان فهم المناط لغة هنالك متوجع بل لا يحظر بالبال هذا المناط المذكور الا لا بد نظرا في وجه العقل بخوارضه وفي القياس ربما يكون المناط فيه اظهر من هذا فتدبر (وكنا فوله ما يجب القتل بالنقل) قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالحدود وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة وسلام لا قودا لا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الشرب على ابطيعة البدن) الانساني عادة فانه موجب الموت والضرب به قصد آية الهمة به فهو والمحدد سواء (وقال او حنفية) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض للينة ظاهر او باطنا) والنقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا هذا ثم انهما الاحتياجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه بخو قوله تعالى اجر الجرح والجرم والنفس بالنفس وغير ذلك ثم خص منه ما فيه شبهة الخطا وهي انما تكون ناله ببطه البدن في العادة ولا تنص الى القتل غالبا وسمعت من مطلع الاسرار الالهية ان الفتوى على قولهما واما هذه الدلالة ففيه ان الحديث المذكور يحتمل ان رادبه لا يقام القصاص بالالسيف فليس من الباقى شي ولا تقوم جميع احتمالات فافهم * مسئلة * جمهور الحنفية والشافعية على انه (أي القصور) ليس بقياس (وقيل) هو (قياس جلي واختاره الامام الرازي) من الشافعية وبعض متأيضا قيل فائدة اختلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس بقياس بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحد بالقياس الخفي (لنا ازلانه) أي القصور (يدعي) وله ذاتيت به الحدود ولا شيء من القياس كذلك أي بدعي شيئا للحدود (وفيه مافيه) لان الكبرى بمنزلة ان الخاف يدعي كونه قياسا جليا ويعترف بكونه مثبتا للحدود وهذا ولأن أن نمنع الضمري كيف وربما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس الآن يقرر الدليل هكذا القصور فهم المناط فيه بدعي المعارف بالقياس وان كان الحكم في السكوت نظر بانقضاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دالة مع نظرية فهم المناط ليس دالة حقيقة بل قياسات واذا جعل به مشايخنا فافهم (و) لنا (ثانيا القطع بالادلة) أي بأداة القصور الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتدبر من النهي عن اتفان النهي عن الضرب (فلا يكون قياسا شرعا) لانه بعد الشرع (وفيه) الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياسا مقدا قبل الشرع (ولهذا آتته الحكماء) وسواء قيل ما عنهم غير مشرعين بشرعة (ثم اعتبره) أي القياس (شرعا) انما يتكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) واما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع ايضا (و) لنا (ثالثا) اصل في القياس لا يكون مستد حافي القروع) يبحث يسرى حكمه اليه (اجماعا وهي ان قد يكون مثل لانه مله ذرة) فانه يدل على ان لا يعطيه ان كثرته مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لانا اختلاف الوازم ينالهم اختلاف المزمومات

(القسم الثالث في الامر والهي)

فنبدا بالامر فنقول أولا في حقه وحقيقته وثانيا في صيغته وثالثا في مقتضاه من الفور والتأخر أو الوجوب أو التخيير وفي التكرار والاتحاد وانثاته

(النظر الاول في حده وحقيقته) وهو قسم من اقسام الكلام انبثا أن الكلام ينقسم إلى امر ونهي وخبر واستخبار فالامر أحد أقسامه وحذا الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حذا الامر أنه طلب الفعل واقتضائه على غيره وجه المسئلة ومن هو دون الامر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والوالد من ولده ولا حاجة إلى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والوالد أمر السيد والوالد أن لم يحب عليها الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب إلا لله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وإنما المتع اندراج الذي وجب الفردية وليس الفرد قد رمان المال الكبير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لمنع ثبوت الاجماع فإنه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان التقله ثقات قلت ما نقلوا انما هو عدم اندراج اندراج الجفر تحت الكل بحيث يكون الفرع متناولا لانه عموميه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط (بل في) المقدمة الثانية) ايضا من أن الأصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التاخير بأن هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممنوع في القياس بالاجماع وبالجملة أن دخول الأصل في الفرع في بادي الرأي ممنوع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأنبأه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أي وجوده الأصل (في الفرع لاحكم) فيه ثبوت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا وجب النظر به حتى يكون قياسا لكل اقتضا التي قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واق اذا نظر به غير لازمة للقياس كفه وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فلاحظه المناط انما هي ليعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتفصيلا أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص فعندما الجاهل ولا لغة في الرب والمناط شرط لتناول الحكم وهو عبارة العنوان ومن ظاهرا قياسا نعلم أن دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يثبت الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل وجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن النزاع بمعنى يظهر قائمته في بعض الأحكام وإذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا وجب الحكم في الفرع أصلا وإنما يلاحظ لكونه عبارة العنوان فلا يثبت مدعا كمالا ثابت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودره شرط القضاء وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن زيادة التوضيح فان (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مبيحا للحكم بشرط لتناول الفعوى (قال به الثاني القياس) كذا في الظاهر وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم يترك) فبقول المتكلم الدلالة لا يثبت منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلا يلزم بدعي الكلام على السند فافهم (ومنها القضاء وهو) دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار تكون بالصدق عقلا أو شرعا واحتراز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال على المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما صحيحا مقتضى) من الكلام لان لا يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم اللازم لتقديم اقتضائه بخلاف المتأخر) فالمراد بالتقديم ما يعتبر مقدما لصحج الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان متناولا للقدري في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما يقتضيه الصحة (لأنه ملغوظ ضرورة) فيستقدر بقدرها (فيستقط) منه اذا كان عقدا

أمرأى ما هو العبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيكون ذلك أمر أو أن لم يحسنه وكذلك قوله أغفر لي فلا يستعمل أن يقوم بآية اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمراً أو يكون عامياً بأمره فإن قيل قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة الأمور أردتم به القول باللسان أو الكلام بالنفس قلنا الناس فيه فريقان فريق الأول هم المبتنون لكلام النفس وهذا لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون التعقيل عبارة عنه ويدل عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بآية وجنسها ويتعلق بالأمور به وهو بالقدره فإنها قدر فلما هم والتعلق بمتعلقها لا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الخدم ويحدث كالقصدية ويدل عليه آية لاشارة والزم والفعل وآية باللفاظ فإن سبت الإشارة المعرفة أمر الجواز لأنه دليل على الأمر لآية نفس الأمر وإنما اللفاظ فقل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم إلى الإيجاب وينب ويدل على معنى التسبب بقوله تدبلك وزغبتك فافعل فإنه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعاً من الأركان والشروط فإن الضرورة تسقط إياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استثنى البيع عن القبول) مع كونه ركناً فيه إذا قال السيد أعتق عبدك عني بالف فقال أعتقتك فلهذا الأمر لا يصح إلا إذا وقع البيع فاعتبر بغيره الأمر لا حاجة فيه إلى القول لأنه يسقط في التعامل بوجود المراضة يقع العقد عن الأمر ويكون واللام ويتأدى للكفران نوى وعلى نمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغني الهبة عن القبض لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً لقول أعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح هذا لأن يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها بالتصميم لأنه لم يوجد القبض فملقوا الأمر وإن أعتق لا يقع عن أ. من الأعداء أو يوسف رحمه الله تعالى فله يقول الهبة الاقتضية تسقط عنه القبض وهذا يخص نص اشتراط القبض من غير دليل يخص فافهم (ولاي) هذا المقتضى (ولا يخص لأنه زائدة أو نقصان) أي لأن العموم زائدة والخصوص نقصاناً يرد من العموم والخصوص أنه لا يقبل الاستفراق والتناول وعدمه لا يترك عاقل كفاً لو كان الضرورة إلى اعتبار معنى يستغرق عين الشبهة بل يراد بالعموم عموم يرتب عليه أحكام من التخصيص والاستثناء فلا يمكن هنا أن يقال إن الكلام كان ظاهراً في العموم لكن يخص منه البعض فإن المقتضى ليس مطوفاً للكلمة وإنما يتصور كخصم خرافه فيقدر لضرورة التصحيح إن كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا أكل خبزاً تعين والا لا كافي المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص لأنه أن كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص إفساد للكلام وإن كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الإشارة فاللغة هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيصطلح أن يخصه ويصرف عن الظاهر فخصه فقد وضع معاملة الامام في الإسلام أن المقتضى لأعمومه والإشارة لأعمومه لا يجوز بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للإشارة أيضاً تأمل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو وإسأل القرى ليس منه) فإن المحذوف لفظ أراد به التكميل يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا توسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتهرت على التخصيص بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو وإسأل القرى فوالأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والنسأ فرفقاً فرفقاً أخرجتم تلك الصور وأورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه معنًى (ينشئ حكم المذكور) من الأعراب (بعد الاعتبار) فله لو قيل إسأل أهل القرى فصار القرية مضافاً إليه وكذلك الويل لو أبى الأعمال بصير الأعمال مضافاً إليه (بخلاف المقتضى) فله بعد ذلك لا يتغير حكم الأعراب ثم إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور المحذوف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا توجه ما في التلويح أن من المحذوف ما لا يتغير ذكره الكلام نحو وإذا استسقى موسى قومهم فقلنا اضرب بعصاك عجر فافهم منه اثنتا عشرة عن أي ضرب بعصا عجر فافهم (ثم من هذه الأقسام يترجم عند التعارض ما هو أقدم وضماً) فتقدم العارية على الإشارة لتكون الأولى سؤراً لها دون الثانية وتقدم الإشارة على الدلالة لتكون الثانية بنفس التظم وعنه وأما الدلالة فهي ثالثة بمعنى التظم فقط فتعارض المعنيان فيستاقطان وبقي التظم لما فعل به كذا في الكشف والدلالة تراجم على الاقتضاء لأن الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما إذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لأن هذه الدلالة لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حقت أو فصلت فإن تركت كانت عاقب وما يجري مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيها أو يكون حقيقته في المعنى القائم بالنفس وقوله اقول يسمى أمراً بماذا كاتسى الإشارة المعروفة أمراً بماذا ومثل هذا الاختلاف جاري في اسم الكلام أيضاً مشتركاً بين ما في النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الطريق الثاني هم المتكرون لكلام النفس وهؤلاء انقسموا الى ثلاثة أصناف وتقرن واعي ثلاث مراتب **(الحزب الاول)** قالوا بمعنى الامر الاحرف وصورت وهو مثل قوله اقول أو يا فزيد معناه أو يا فزيد معناه أو يا فزيد معناه من المعترضة وزعم أن قوله اقول أمر لأنه وجبته وأنه لا يتصور أن لا يكون أمراً فقبل له هذه الصفة وقد صدق في تهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد صدق في الاباحة كقوله وانما حلتتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو من كراهة النفس فلما استشعر ضعف هذه المجامعة اعترف **(الحزب الثاني)** وفيهم جماعة ممن اتفقوا يقولون إن قوله اقول اقول ليس أمراً بمجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كإي الإشارة على ما يقصد كإي الدلالة أو ما كان ضرورياً كإي الاقتضاء محل تأمل كإي الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا في التنظيم فالمستوعب بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيفضل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق التنظيم سالماً ثم اعترض بأن القياس ربما يكون قوياً عن بعض الدلالات والصفات أما العارضة فكما لعام المخصوص وأما ماسواها فانظر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة على دلالات ولم يعرضه شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال الصام والنحاص قطعان أعني أن النحوم وانحصار لوجوب الظنية وإن كان المعنى الخارج يوجب تقدير (وأما الشافعية فقصوا) الدلالة (التي ينطوق) وهو مادل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضاماً والتزاماً (والى مفهوم بخلافه) أي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسم الدلالة ترماف مادل اللفظ مصدرية وقبل المنطوق والمفهوم من أقسام الدليل وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو مادل مطابقة أو تضاماً وغير صريح بخلافه) أي ما لا يدل مطابقة ولا تضاماً (فيبدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أورد جوف المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى المقصود من الحكم) دلالة (وذلك) أي المقصود (بالاستقراء) ما أن يتوقف عليه الصدق بخلافه عن أي إنطاط والنسبان فانه لا يصدق إلا إذا فدرش نحو أنما إنطاط والنسبان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الحصة) معقلاً ونحوه (أو) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو ما آل أهل القرية (أو) يتوقف عليه محته (شرائحاً) عتق عبدك على (بكذا) فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الادا تقدم سبع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام يدل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولاً فلا أن الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك فقط مقتضى نظم الكلام يدل على إحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل إن نسب الى الكلام المنطوق فلا دلالة عليه وإن نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الال يدل على معناه مطابقة وكذا الال فافهم (وأما أن يقتصر) الكلام (بحكم) لم يكن تعليلاً كان بعداً) عن أن يتقو به صاحب غير فكيف يتقو به من هو أضعف العرب والهمم (كفران اعتق) وفيه (يقول) أراي واقفت في هذا رمضان والذي في النصين فهل تجد رقة تعتقه أو قوله وعلى آله الصلا والسلام بعد الامر بالاتفاق وإن وجد وقراه سؤال الاعرابي يدل على أنه لا للتعلييل كان بعداً (ويسمى إعمالاً وتنبها) ثم في هذا المحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالاتزام وليس دلالة اقتضاء ولا إعمالاً وتنبها مع أنه مقصود فالأولى أن يقال أن يتوقف أولاً (و) ينقسم (الى غير مقصود) يسمى إشارة ومثلاً (بقوله) صلى الله عليه وآله وأحياه وسلم انهن ناقصات عقل ودين ففضل ما نقصان دينهن فقال (عكش شطر دهرها) أي نصف عمرها (الانصلي) فانه يدل على أن أكثر الحوض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً فان الحديث يثبت لسان نقصان دينهن لكن فهم من عدم ملاتهن نصف العمران يكون زمان الحوض مثل زمان الطهر و زمان الطهر خمسة عشر يوماً فزمان الحوض كذلك لأن الحوض لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر منه والطهر لما وجد أكثر منه علم أنه أقل منه وإنما الخبر هكذا المبالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولاً فالحديث ضعيف غير صالح العمل قال البيهقي لم تجد وقال ابن الجوزي لا يعرفون

صفتة ولذا أتت به بل صفتة وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم
والجنون ليضام بكن أمر القبرية وهذا يعارضه قول من قال أنه لغير الامر الا اذا صدر فتنقر بنسبة الى معنى الأمر لانه اذا سلم
الحلاق العرب هذه الصيغة على أوجب مختلفة فحواله البعض على الصيغة وحواله الباقي على القبرية يتضح معنى مجرد لا يعلم بضرورة
العقل ولا ينظر ولا ينفذ ومتوهم من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فمئذ ذلك اعترف (الحزب الثالث) من محقق المعتزلة
انه ليس أمر الصيغة ذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل بصير أمر بثلاث اراء ذات الامور به واردة احداث
الصيغة واردة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تنكح ارادة واحدة وهي ارادة المأمور به وهذا
فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها اسلام آمنين وقوله كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية
أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بعد وعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

التورى أنه باطل والذي في المحققين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أمية
ونظروا الى المصل فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أرى بكن أكثر أهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكفرن القن
وتكفرن العشير ما رأيت نفاقا قط عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله
قال ليس شهادة المرأ مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها ليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم
قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما ما ساقا قال المصنف (وهو ما يتيم لو كان الشطر بمعنى النصف)
كأمر (وهو بعيد) بل باطل (لان أم الاياس والحبل والصغر) والاولى اسقاطه وان الصغر لا يدخل في نقصان الدين فلا
اعتدائه (لاحيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف الامر وان كان مدته خمسة عشر يوما وأيضان استيعاب
المدّة تاريد اذ لا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس
شطر الشيء قطعه وجزؤه وحيد لا وجه للاشارة المذكورة وأما الثاني فلو سلم ذلك فهو معارض لبصر يحق قوله عليه وعلى آله
وأصحابه الصلوة والسلام أقل مدّة الحيض ثلاثة أيام أو كراهة عشرة أيام واليهما رواه الدارقطني وهو هذه الرواية وان تكلم عليه
لكن حسن مرهوى بطرق كثيرة كافي فيم القدر والمصرح بمقدم على الاشارة فافهم (والمفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة
النص) وقد حرم (ويسى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو ثبت نقض حكم المنطوق) نفيا كان أو اثباتا (المسكوت)
بل الدلالة عليه (ويسى لدل الخطاب وشروطه) أي شرط تحقيقه (عدم ماوجب التخصيص) بالذكر (سوى في الحكم
عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولوية والمساواة) ادعى هذين التقديرين بكون المسكوت مساويا للمنطوق في
الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخترج العادة) فان الظاهر حينئذ التسليم على حسب العادة لاني الحكم (وكونه
جوابا للسائل) عن حال المدّ كور اذ حينئذ الغرض المطابقة لسؤال (وجعل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على التقي أصلا
لتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد) (وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام ما مفهوم الصيغة) وهو ثبت نقض حكم
المنطوق باللاتر جديفة السفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأجدوا الاشعري وجماعة من العلماء ونفا الحنفية
والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار) ومحل النزاع الدلالة لغة
يعني أن الترتيب لموضوع لفهم عند عدم فائدة أخرى خلافنا وقد يعي ويقال انه موضوع أو مستعمل استعمالا
شاعرا (لا كتكثاف اللفظ) فانه لا نزاع في أنه قد يقصد به اللفظ أحيانا لان اللفظ يقصد به دائما عند عدم الفائدة الأخرى
حتى لا يكون الكلام الذي لا عن في الحكم معا عدا ولم يظهره فائدة أخرى بلفاح حتى رد أن كلام الشارع في أعلى درجة
من البلاغة قليل من يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا) أو أقول دلالة
المفهوم نظرية مجتهودة اذ لا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الاولى
فلاها) ههنا (موقوف على عدم فائدة أخرى اتفاقا وهو مجهول أبدا) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سما
في كلام الشارع) فان العقول تجوز عن الاحاطة بنوائده (ان قيل ربما ينظرون) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى
القطع به فاننا ادعى القطع بالمفهوم (قلت هذا التلن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

وكبر ابن الجبائي هذا وقال ان الله صمد يدخلوهم الجنة وكبر ما تمنعهم اذ يتعذبه اصاب الالواب البسم وهذه انما والله سبحانه
يكبر الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة وارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة على الامر قلنا وهل الامر معنى
وراد الصيغة حتى زاد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فها هو وهل حقيقة سوى ما يقوم بنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن
سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل
من نفسه امر لنفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقضي وأمره لنفسه لا يكون مقتضا للفعل بل المقضي دواعيه
وأغراضه ولهذا قال لنفسه افعل وسكت وجدها ارادة الصيغة وارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقة اقتضاء
الطاعة وهو معنى قائم بنفس من ضرورة أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير وفيه الرتبة فيه كلام سبق
فان قيل وما الدليل على قيام معنى بنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يحتمن نفسه عند قوله لعبد اسبق أو اسرج

فيجب مجهول لا يثبت المفهوم من الاصل (وإن أن تقول الظن قد بلا حظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المشكك كلاما
موجها المختص بالصغر والقصر ولكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الاهام فقط كذا في الحاشية (وقد
يلاحظ) الظن (تبعاً) بان يتكلم لا فائدة من غير قصد إلى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاولى والشرط)
للفهم (الثاني فافهم) وإن أن تحجب عن أصل الارادته لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان القوائد غير محصورة في عدد
ولو طنا حتى يصل الانتفاء أو يظن ثم نفي كذا في الحقيقة ما ذهبنا في الجنب بأسرها الا انارداً اذا أقل من أن الفائدة التعبير
عن المحكوم عليه بالموصوف بالصيغة وجعله عنواناً لكفى التعبير بالقاب وعلى هذا يدفع ما ورد أن مقصودهم أن الكلام
موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والقوائد الاخرى صرفة عنه فانما يظهر فائدة أخرى يظن به كفاً ما سائر الحقائق فلا يضر عدم
معرفة انحصار القوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو تعلقه لا يتغير عنها كيب وجود الصارف لا فائدة
على انتفاء الحكم أصلاً فتدبر (و) لنا ثانياً ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل أو ترك محلاً للاجتهاد والنظر بالقياس
الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يتخلو الموصوف بالصيغة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم القوائد بأسرها فلا يثبت
المفهوم أصلاً قبل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول الكلام ما لم يظهر صارف من القوائد لاستحالة القوائد الاخرى استحالة
الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبئ عنه فالقوائد
الأخرى اذا تحققت لم يثبت المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة لا يتخلو كلامها
عن واحد منها فلا يتخلو كلامها عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلاً فافهم ولا تزل فانه مزلة (و) لنا (الثالث) ثبت
المفهوم (الثبت في الخبر لان العلة الحارضة عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والثاني بالحل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على عدم المعلوفة) فيها (ضرورة والقرينة مكاررة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكاررة وقد التزمه
بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء وهذا والحق أنه لا مكاررة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في
الشام المعلوفة الآية يمنع ما منع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع
على عدم المفهوم في الخبر لوجه ثم الكلام (وأوجب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم الحكم خارجاً) وفيما فيه
عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذا دخل للاخبار في ثبوت الحكم وان انتفاءه في الخارج
بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا نارج له فوجب الزكاه قوله أوجب فانما انتفى القول الذي هو
الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانما في الحكم فاقض الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة
ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا ادق ورد بانه قول نفي المفهوم وكونه مسكوتاً عنه) لا كونه محكوماً بنقض الحكم (لان حاصله
عدم التعرض للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت وبه نقول أضافه قول بقاء المسكوت على الأصل فافهم
فانه ظاهر جداً (واستدل أولاً) بانه لو ثبت المفهوم فاما العقل أو النقل و (العقل لا مدخله) في اثبات الاوضاع والنقل
اما بالتواتر حقيقة أو حكماً وبالأحاد (ولأقرب) ههنا حقيقة أو حكماً كاجماع أو كاستسارهم رفع الفاعل اتفاقاً بيننا
وبينكم وأيضاً لو كان كذلك لم يشكره الا عند ذواليد الطولي في الاستسار والتسليم (وأما جلاله في نقد مثله) لا يشترط النكل

الاداء الى ارادة السقي والاسراج اعني طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به **وقل** ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامامزواها ماردة ان لكانت كلها ماردة أو يتكرر وقوعها بارتدائه فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أن يتم ما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك انما منكرها الفخلص من هذا الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاحجاب الى تمييز الامر عن الارادة فقالوا قد ابرأ السيد عبده عما يريد كالماتيب من جهة السلطان على ضرب عبده اذ اهدم عند عبده عذره لخالفه وأمره فقال له بين يدى الملك اسرج الباب وهو يريد أن لا يسرج انفي اسراجهم خطر واهلاك للسيد فله ان لا يده وهو أمر اولاه لما كان العبد محتالاً ولم يمتدحده عند السلطان وكيف لا يكون أمره وقد فهم العبد والسلطان والمعاذرون منه الامر فدل أنه قد ابرأ عما يريد هذا انتهى كلامهم ويحتج غورلو كشفناه لم يتحمل الاصول النقصي عن عهده ما يلزم منه ولترتب به فوجدنا لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام كثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والترتب بعضهم التواتر وهو مكاررة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجب) لا نسلم أن الاحاد لا تقصد (بل تقصد للقطع بقول الآحاد عن الاصمعي والتحمل مثلا) في وضع الالفاظ (أقول الاستقراء) اصح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيات النوعية لثرا كيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام والنحوص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التركيبات ويقدها في ضميره وكذا يستفدها اذا خوطب فعلم كل أحد معناه فبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب الملبلة الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تنقل الاحاد) الشبهة بل لا بعد أن يقطع بخطا الواحد الناقل (وان قيل في المواد) الجريئة لجواز سماع واحد دون آخر تركيب الموصوف والصفة متعارفة عند الكل فالو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا تنقل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب باقوم جملة لاحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على في المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على التي اماعق وهو) أي العقل (لا يستقل) او نقلي الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكما وليس كذلك أو آحادى ولا يكفي في مثل هذا وهذا الارادته انقضت اجمالى ويمكن أن يجرى معارضة بان القول بنى المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا على مع نقلي قاطع و (اذ فرض ان لا عقله) أي الوضع (الا تنقل تواتره فدمه) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم قطعاً أن لا تواتر في النقل البتة ففعل أن لا دالة أصلاً اذ علمت البتة الا التواتر غيب (وهذا ليس باستقلال للعقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (نذكر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلالنا بالوضع المفهوم (لماصح) اذ ذكر كمال السامعة والمعرفة لاجتماعه في جملة (ولامتزقا) أي في جملتين (لان زواجه) جنس (وزان فوكل لا تنقل له أف واضربه) في كونه جماعين متغايرين فان قوله اذ ذكر كمال السامعة يدل على عدم حوز كمال المعرفة واذ عطف المعارف فدل على وجودها كما أن لا تنقله أف يقتضى النهي عن الضرب واضربه امر به (وأجيب به) أي مفهوم المخالفة (ليس كفهوم الموافقة لقطع هذا) أي مفهوم الموافقة (ونلت هذا) أي مفهوم المخالفة (ويشعل الضيف مع القوى) الذي هو منطوق والمعارضة فليس ههنا مفهوم لمنع الموى ولك أن تقرر الدليل بأنه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام فلهم التناهي في المثال المذكور وان كان بترك أحد ههنا للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحد ههنا على ثم بترك القوى وليس الامر كذلك بل لا يحظر المفهوم المال فمثال فيه (و) استدلالنا لثبوت المفهوم (ثبت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر (كتبا ثقوله تعالى لا تأكلوا الرأسة افعامضاعفة) فان مفهومه كل الرأاسام يكن أمضاها وهو مخالف للنصوص القرآنية لا القليل أيضا (وهو) أي التمازض (خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل) ولا دليل (فان أقوم بعد محتمل كان بدليل معارضا) ادليلكم (الظننما) فيتناسفان فلا يثبت المفهوم واعلم أن اذالتعارض التعاضل المانع اجتماعهما طلقا فله يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الجملتين المتساويتين في القوة حتى برآن وجود

(النظر الثاني في الصفة) وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل في صفة وهذا الترجمة خطأ لأن قول الشارع أمرتكم بكذا أو أنتم بأمر بكذا أو قول العصاة أمرت بكذا كل ذلك صيغة دالة على الأمر وإذا قلنا أوجبت عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشايون على فعل كذا أو أنتم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله فعل هل يدل على الأمر مجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه منها لوجوب كقوله أقم الصلاة والندب كقوله فكاتبهم والأمر إذا ترك قوله واستمدها والاباحة كقوله فاصطدوا والتأديب كقوله لا ين عباس كل بما يهلك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

التعارض كتر اغترى بين القائل في حجب الغناء فافهم (وأجيب) بأنه (منقوض بحجبة خبر الواحد) فإنه لو كان كحجب وقوع التعارض لأن أكثر أحواله متعارضة فلا ينص إليه إلا بالدليل وإن أقبح يكون معارضاً للدلالة فيناشيطاً من الأصل عدم التكلف فيبقى عليه (و) أوجب أيضاً به منقوض (بترجيح بيضة الخارج) مع بيضة ذي البمع أنهم يتعارضان فيناشيطاً من بقي الدعي في بدو البدع على الأصل والحل أن يعد قيام الدليل بعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وبين صورتي النقض فإنه لم يفهم ههنا دليل حال عن الدخلى حتى يعدل لأجله عن حقيقته الأصل بخلاف حجة خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرده فخرج عن قاعدة الأصل وأما بيضة الخارج فلا يعارضها بيضة ذي البدل بيضة لا تنقضها فوق ما تشبهه فلا تنقض حتى يتساطوا ولهذا تناسق بينهما إذا كانت بيضة ذي الدعي على النتائج لوجود التعارض وتركه الذي في بدو البدع كاعتد بعض المشايخ أو رجح بالسد فيضيه له كإجماع المختار فهو به يدفع الحل أيضاً فلتأمل فيه (و) استدل (اربعاً) بأن المفهوم لو كان لكل دخل في واحد من المطابقة والتضيق والالتزام (ولست بأحد على الدلائل الثلاثة) وأجيب بأنه وضع نوعي التوكيد فيكون مطابقة (ولا يكون منطقاً) لأنها ليست على المنطق (وفي المنهاج التزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الأفادة) لأنهم عدوا الالتزام من أناس المنطوق وجوابه أنه كما روينا سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (العلم) أيضاً لأن النقيض عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً وأما رد ذلك لشرط في الدلالة التزموم العقلي حتى لا تكون دالة على ما علم في الجرحين استعمل في حصاة التزاماً وهو يستعمل هذا الفن بل الالتزام بما يقتضيه الله من المساواة كان لازماً ذهنياً أو عقلياً ويفهم بعد التأمل كما هو في أمثلة الأشارة للغة والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه يحل والمنطوق حقيقة فيازم الجمع لأن صاحب المنهاج يجهل فافهم وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتابع بشعور كونه موضوعاً وتارة كونه معنى التزاماً فافهم مثبوت المفهوم (قالوا أو لا صرح عن أبي عبيد) الفاسر في كلام وهو المشهور وفي الحديث أن أبو عبيد بن جهم قال له وهو جهم بن النخعي قبل صرح به أمام الحرمين وقال في شرح التلخيص القول ما قال الإمام وقيل لا تلتزم لجواز فهم كلامه ما نقل الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهم من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ق) الواحد محل عرضه وعقوبته) رواه أحمد وفهم منه أن في غير الواحد لا محل عرضه وعقوبته (و) صرح فهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (محل الفتي ظلم) أن محل غير الفتي ليس ظلماً (وكذا عن الشافعي) صرح فهم (وهذا) أماناً (عليه بالصفة) فالقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (لأن) أي لعل فهمه منها في هذه المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالصفة والأصل عدمه على أخرى) فعلة على العقوبة أو جحدان وكذا على الظلم الفتي بالتفاته ينتق الحكم (باب هذا بالغة) والله أن تقول إن هذا المسلم كان حراماً بالصور القاطعة بصحبت المسلمين من المسلمون من لسانه وبه رواه الشيخان وغيرهما وأما غير الأولى من الدين الواجب دفع الظلم ووصول إلى حبه وفي غيره لا ظلم له لعدم التعدي ولا وصول إلى الحق فينتق على أصل الحرمة وعلم هذا الأصل أن تخصص الواحد والفتي لأن الفقيه حكمه بخلاف ذلك لأن التوصيف يدل على نفي الحكم هذا لكن اتباع الإمام الشافعي نقلا عنه أنه فهم المفهوم لأجل الوصف فلا تشبه هذا وهو جحدان فهم من قوله وأما قول أبي عبيد حين قبل له المقصود من بصيرة لأن يفتي جوفاً أحدكم فله خبره من أن يفتي في أمر الزم الشراء أو الجحش رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بإيهام لو كان كذلك لخلاص الامتلاء من معنى فإن قيل له كذلك فليس فيه أيضاً دليل على فهمه

والأكرام كقوله أدخلوها سلام آمين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتخفيف كقوله كونوا قردة نحاشين والاهانة كقوله
 ذئابة أنت العزيز الكريم والنسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا والإنذار كقوله كواوتمتوا والدعاء كقوله اللهم
 اغفر لي والتبني كقول الشاعر * ألا أيها الليل الطويل ألا محبلى * ولكمال القدرة كقوله كن فيكون
 وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتخريم والكرهية والتخفيف كقوله لا تمدن عينك ولسان العاقبة كقوله ولا
 تحبين الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكنكنا إلى أنفسنا طرفه عين والباس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد
 كقوله لا تشاؤوا عن أشياء ان تبدلكم تسوكم فهذه خمسة عشر وجها في إطلاق صيغة الأمر وسبعة أوجه في إطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الاستلاء وأما معرفة القليل فسكون عنه فبقى على أصل الإباحة ولو كان المقصود التعميم
 مطلقا للأدلة الكثيرة والسكون عن القليل لفظا المذكور (والقول بأنه يجوز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لأن الظاهر
 فهمهم من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الخلاف بقدها جملة من الجملة ونهوا فهمهم من التوصيف ممنوع لأبد
 من دليل (و) الجواب (تابع عرض صاحب سيبويه وأبي الحسن على بن سليمان صاحب ثعلب والبرزوقل منهم أمام في اللغة كذا
 سيبويه وأبي الحسن سعد بن مسعدة صاحب سيبويه وأبي الحسن على بن سليمان صاحب ثعلب والبرزوقل منهم أمام في اللغة كذا
 في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيبويه لأنه يكون هو المراد عند الإطلاق كذا قبل (و) الإمام (محمد بن الحسن) الشيباني من
 أنه لا مفهوم للصفة (وهذا ما بان في العربية قال) الإمام (محمد بن الحسن) الشيباني من أنه لا مفهوم للصفة (وهذا ما بان في العربية قال) الإمام (محمد بن الحسن) الشيباني من
 وأنه في الحديث واللفظ هذان بيان لجهة وكما سمعنا في كتابه العلوم العربية فإذا كان قول مثل هذين الإمامين معارضا
 فلا حجة في فهمهما (والوازي السلفي) في أبي عبيد الشافعي رضي الله عنه (أو العالم البالغ) فهم العربية (وقوة صحة النقل) عنهما
 (الشيباني) الإمام (كذا) في السلفية والعلوم والنقل عنه قوي أصح متواتر لكثرة الأتباع (بل) الإمام الشيباني (أولى) التقدير
 زمامه عليهما) فان الإمام محمد وأبو عبيد الله بن ثلاثين وما توفي في سنة تسع وعشرين ومائة والشافعي ولد سنة تسعين ومائة وهي سنة
 وفاة الإمام الهشام أي خمسة كذا قبل الثقات ونقل المصنف عن التتبع رأيه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع
 ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين وثلاث وسبعين كذا في التتبع وفي تاريخ ابن خلكان
 قاله الضاري وقبل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقبل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيد عمر سنة تسع أو إحدى عشرة
 أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيد عمرهما كما نقل عن إمام الحرمين فأي نسبة مع الإمام محمد فإنه نسب إليه الخوارج
 والعبادته وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خاربي أعلم منه وأما الإمام محمد
 فالإمام في التقوى ووعا من العلم والفهم ولأرب لأحد في أن الفضل لا تقدم لعدم إختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد
 استغنى العاصية عن تأليف العلم والنحو والصرف (وقدر روى تلذها له) نقل بعض الحنفية لهذا الشافعي له وبعض الشافعية شذوا
 التكبر عليه وقال ابن تيمية والذي صح من آثاره ما دعى كثير من المسائل وإليه لذلك صاريه قولان واستأخذ من المناظر منه
 فوائد عظيمة وقد رأيت في سنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للإمام الشافعي على الإمام محمد في العلوم والكرالات
 من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا أنه سلم فهمهما فأى حجة مالم يثبت الإجماع فاعلمها لهما
 فهمنا على ما ذهب إليه من القول بالعدم واختارها إمامها (واعترض بان المثبت أولى من النافي لأن الوجودان) للدلالة
 حدين الاستقراء (يدل على الوجود قطعا) كإثبات الألات (وعنده لا يدل على عدمه الاطلا عدم الاستقراء التام) ولا يقد
 القطع بقول أبي عبيد الشافعي أو من قول الإمام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسط الدال والكرالات هي
 في الدلالة نوعا) لأن المخالف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا وإذا وجد المستقرى بعض
 التركيبات بل لا كثر غير الدلالة الشخصية قطعا (وعندهما شخص يدل على عدمه نوعا) قطعا (لا كل ما هو للشيء
 نوعا فهو شخصيا لأن النوع موجود في الشخص ولا عكس) أي لا دالة لشخص على وجوده نوعا لا احتمال أن يكون لشخصية
 مدخل (فعدم الوجودان يدل على عدم قطعا) فيكون النافي ههنا أولى من المثبت وأقل من أن يكون مشبه فافهم (ثم في
 الدلالة شخصا لا يدل على عدمه على عدم الاطلا عدم الإحاطة بجميع استعمالات اللفظ الشخص) فيعوز أن يكون دالا في بعض

فلا بد من الصحت عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو المتعوز به ما هو وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفنا منهم التكثر بعضها كالتي داخل فإن قوله كل ما يملك جعل التأديب وهو داخل في التدب و آداب مندوب لها وقوله تجمعوا للأذكار قرب من قوله أعلوا ما منتم الذي هو التهديد ولا تؤول بنفس ذلك وتحصله فالوجوب والتدب والارشاد والأباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والتدب لأن التدب انواب الآخرة والارشاد للتدب على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الاستباق المداينات ولا يردفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلف العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الإباحة وقال قوم هو للتدب ويحمل على الوجوب زيادة قرينة وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمال ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا مبالغ فيها أصلا لأنه قلما يخلو الكلام من جزئ من جزئاته (فافهم) هذا كلام متين الآن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلا عند تنوع استعماله فإذا لم يجد في كثر الاستعمالات دلالة على دلالة له وضعها فإن الدلالة الوضعية لا تتلف عن اللفظ في الخلق في استعماله فأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لا أولوية لما ثبت في نقل الدلالة الوضعية لأن الشيء يضع عن دليل هو تأمل فيه (و) قالوا (ثانيا) لا المفهوم مفهوم الصفه (خلا للتحقق) بالوصف (عن القائمة) لأنه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فإن الكلام فيه فلو لم يكن مفهوما أيضا خلا عن القائمة قطعاً (وبذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (فالشراح أجدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الجملة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أن هذا) الدليل (لا يفي بالدلالة لغة) وقد كان مدعاً ذلك (أدب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقرب والقرض من هذا التنبيه على فساد ما صوره المستدل بأن ذلك ما سألناه لو سلم مقدما ما لا تنتج مدعاً كما لا بأس بالدلالة بلاغة وتجاهل مذهبنا حتى رد بأن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لا يهمل في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانيا) هذا النوع الاستدلال (البيان الوضع بالفائدة) وقد نهي عنه كما تقدم (وهكذا يدفع ما قالوا أن فيه تكثر الفائدة) لأن هذا المحكيين فهذا أولى بموافقة لفظة الفائدة وجه الانتفاع أن هذا أيضا أنما أتت بالفائدة (وأما دفعه بزم الدور) بأن تكثر الفائدة تتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم دأرا لثبته (فدفع لا خلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعيًا) فثبت المفهوم عقلا رأى العلم به يتوقف على العلم بتكثر الفائدة ونفس تكثر الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (كالبلاغة القائمة) فإن العلول يتوقف على وجودها هذا هو التي تتوقف على وجوده العيني (فيسل) في تقرير الاستدلال أنه ليس استدلالا بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لا فائدة سواء تعين بالارادة) ومن جعلته المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف) وقد مر التفرع عن المهرمة) وتفصيله أنه أن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم براد عند عدم ظهوره الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء إنما يدل على أن هذا حكم في المسكوت مخالف للمعاني المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون طابقا للصدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم إن المفهوم وزعم من الفوائد متساوية في الانتهام والاستقراء أن دل فسدل على انتفهام الفوائد كالمفاد على مواد جزئية فحصل احداها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكي محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قد زائد يكون محط الحكم وطعم النظر كالحكي عن عبد القاهر فإذا اتفق القيد اتفق الحكم والصفة أيضا قد زائد فوايهما بل أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاه انتفاه الحكم بل انتفاه من جهة المتكلم فقط فإلزام المسكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أراد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث يتفق بانتفاهه يكون قد صدق المتكلم على هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا محجة في حسان عبد القاهر فإن عدم الانتفهام مع سماع التراكيب قد ثبت من المهرمة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأشكال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرمة مثلهم لو ثبت عنهم فاقما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا يخفى فيه وإن أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة متاواذ التي سوى المفهوم بعين فإن أراد أن الكلام موضوع على فائدة فائدة على طريق الاستشراك القضي فيحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة ويكون الكلام مجعلا عند عدم

ماعداه الاقرشة وسبل كشف القطع أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصفة هل تدل على اقتضاء مطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان شئت على اقتضاء ولاقتضاء موجود في السند والجواب على اختيارنا في أن السند داخل تحت الامر فهل يتبين لاحدهما وهو مستلزم (المقام الاول في دلالة على اقتضاء المطاعة) فنقول قد أورد من ظاهر قوله لفعل مستلزم بين الاماعة والتهدد بالذي هو المحرور بين الاقتضاء وانما تدل في التفرقة في وصف الحيات كلها من قولهم لفعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى لا تقدر ولا تنفاه لقرائن كلها وقد يحدسنا مقولنا على سبيل الحكاية عن ممت أو نائب اللقي فعل معين من قيام وقدر وصيما ومصاد بل في الفعل مجمل مسبب الى فهمنا اختلافه على هذا الصريح واصلنا قلنا انها

قررت واحدا أو عند قرينة أكثر من واحد فليصلوا الكلام عنه وإن أريد أنه موضوع لخلق الفاعل لا اشتراك الموصى فلا دلالة على المفهوم اذ لا دلالة للعلم على الأخص فافهم واستقيم وقد بان لك بأن وجهه أن الحجة منقطعة لا تفصيل الجسدية (الجواب ثالثا: خلوا) عن الفائدة (متبع اذ الاشعار بالعلية وغيره مما هم) من الاستدلال بالأصل وأخذه حال المسكوت وتركه محلا للاجتهاد وفي ذلك (من الفوائد) فلا يأنهم انشاء المفهوم انشاء لفظا واضحا مطلقا والجواب رابعا: انقص عنهم مفهوم القضاة جار وقف وما قلنا ان التعبير بالقسمتين لا بدونه يحتل الكلام غنا التعبير عنها أيضا المركب التقسدي معين وبدونه يحتل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للفظ في الحكم فليقلو الصفة ويكني التعبير بالموصوف فلتاقي القاب أيضا أن ما وراء من المسكوت مساو للفظ في الحكم فستنقص التعبير بقدر مستلزم بين المنطوق وهذا المسكوت ليعبر بالتعبير عن الفائدة بل الحق أن المقصود في التفسير لا الحكم على المقرب وان كان غيره أيضا مشاركا في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يحتل بدون التعبير وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقسدي يحتل بدون ذكر الصفة فافهم راسدا عن الجواب خامسا: ان الفائدة التي تنصص على ثبوت الحكم في حال الوصف وقطع احتمال كونه قصدا لاجراء الوصف فتدبر عندك مفهوم لا يعبر عن الفائدة مطلقا واعتبر عليه الشيخ ابن الهيثم أن ليس ما عدا محال الوصف اختلاف في معنى يكون ذكر الوصف تنصصا نم لو كان معنى قولنا في التفسير السامع كقول التفسير كذا لا سيما في السابق كان له وجه وليس كذلك ان هذا خارج عن محل النزاع ولأن تقرير الجواب هكذا الفرض ههنا بيان محال الصفة وان كان ما عدا مشاركا للصفة فليعبر بالموصوف وحده من غير تفصيل الوصف كان محلا لأن يتوهم التخصيص على محال الصفة فلا يمكن انصاف المقصود في تقدير الصفة لا يكون نصفا المقصود في المثال المذكور للاخبار عن حال السفة فلو قيل في التفسير كذا حصل المقصود لكن لم يكن نصفا لا محال فخصمه بالمطوعة فقل في التفسير السامع كذا لا تنصص في المقصود فافهم (د) قالوا (قلنا لوقيل للفتحة الحقة فضلا عن فرت الشافعية ولو لا أنهم ان في الفضل عن غير الحقة (الانفروا) فلو أن التركيب ما كان عليه (القول الاول) أن مثالا للفضل انصافا للصفة فضلا عن فرت الحقة كذا لا يرد على الشهور (ان نفرتهم بحسب اعتقادهم) فافهم فلا ينبغي في الواقع ولكن برهانه على هذا انما بان نفرتهم لكون الكلام مفردا عن برى المفهوم فيكون قصده اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (الجواب ان) في التفسير (تركهم على الاحتمال) في الفضل واليسكوت عن حاله لا لا انهم فهم وهذا التفسير (كما تفرغ عن التفسير الاحتمال) أن يكون التفسير لان التفسير معين (د) قالوا (رابعا: قال) علمه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الذي يدل على السبعين) فمما روى الطبراني عن عزمه بالصلوة على عبد الله بن أبي بن حنبل وأسر المتأخرين وقال الأسلم المومنين عزمه بالصلوة على أبيه وهو متفق وقال الله تعالى فهم ان تسفر لهم سبعين مرة فلن يقصر اقلهم وفي رواية للشيخين ساز يدعي سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أنه إذا زاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم وكذا كل فهم واحد من أهل السنة جهة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلان قلت لو تم ادل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قاله فهو محال بعدد الصفة) فتوهم يستلزم ثبوته (والجواب) لا نسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هو علمه (تأليف للسلم لتلخيص الحكم) في سبعين وغيره لانها (بالغة) والمخبر ان تسفر لهم مرارا كثيرة فقل في غير الله فهم فلا دليل فيه هذا اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما

ليست أسأله مترادفة على معنى واحد كما لا بد له التفرقة بين قولهم في الأخبار قلهم بدو يعقرون بدو يدقائم أن الأول لماضي
والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل والمستقبل عن الماضي لفرق
تدل عليه وكما يزود الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن الشيء وقالوا باب الأمر فعل وفي باب الشيء لا تفعل وانهما
لا يثبتان عن معنى قوله أن شئت قلنا قل وإن شئت قلنا تفعل فهذا أمر تخلف الضرورة من العربية والتركية والجميعة وسائر
اللغات لا يشكك فيه الخلاف مع قرينة العهد بدوم قرينة الانبعاث في نوادى الأحوال فإن قيل يتركبون على من يحمله
على الانبعاث لا سمع أقل للدرجات فهو وسبقتن علنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه يحمل العهد والمنع فالمرتب الذي

عبد الله يعني أن أي إن سلط عليه عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعبدني بقصة يكفن فيه أمه
فأعطاها ثم بالله أن يعبدني عليه فقلهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بشويب رسول الله صلى
الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله قد نزلت أن تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم أختارني بيني وبين الله فقالوا استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرتبة يغفر الله لهم وإن بدعي السبعين
فأجاب أنه منافق فعبدني عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأقر الله عز وجل ولا تفصل علي أحد من مائة بدأ ولا تقيم
علي غيره إلا أنهم كفروا بالله ورسوله وما أوهم فاسقون فخصوا قلوبهم ولا والله لا تفلح علي إلا كنت لا تلي كان الصلاة وعذر الزمان
على السبعين للثابتة قد وقد قالوا أمرا مؤثرا في ذلك نازم العصيان واختار المراد من الآية وثبات الرسول صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم يرى منها وأول ما يمكن التأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأتي عنه سابق الآية وما في سورة المنافقين
سواء علمهم استغفر لهم أم لم تستغفر لهم إن يغفر الله لهم لم يغفر وعدوا بدعي سبعين لم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا
دل الآية على أنه بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف بقصة الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضاً فضل هذا المنافق على
أهل بدر الذين هم بضار الأمة لما ذكر عليهم أن يدين السبعة وإن بدعي الأربع مخصوصة لهم لأجل فضلهم وقد زاد بذكر
عليهم لأجل هذه الشبهة حكى الأمام حقه السلام رأس المؤمنين بعدم صحة الحديث وكذا قال إمام الحرمين ولا يتوجه السؤال
عليهم بل السلام لان المقصود إبداءه فإعطاء باطل لا كلام على الاستدلال بخبره أن أسأله قد كثرت بحيث لا يعد
إلا في الشبهة هـ والذي عنده هذا المصدق في هذا المقام أن منع أمرا مؤثرا عن عرضي الله تعالى عنه كل من يعارضه زعم أن قوله
تعالى استغفر لهم ولا تستغفر لهم يتصور في المقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتيب القائده فأجاب عليه وآله الصلاة
هذا السلام به التفسير كما لا يخفى في الله تعالى وقوله سأري يدعي السبعين ليس لسان الله بل معناه استغفر مرارا أشكر وهذا ما لا
في جواب أمير المؤمنين يعني أن خبري الله تعالى فاختاروا الاستغفار ولا أقل قول بل استغفر مرارا أشكر وإن كان لا يقع
وليس هذا متعلقاً بآية والمراد فهم السبعين الكثرة أيضاً يعني لا يغفر لهم الله أملاً وإن استغفر مرارا وإنما اختاروا الاستغفار
وإن كان خبري الله من التأليف والتسكين لقب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لمنفعته ذلك المنافع
وكيف ينتفع مع أن يحكم بعد الانبعاث والاستغفار بل ما كان من عادات الشريعة أن يختار ما كان مناسبا لرحمة ومكارم
الخلق ولما طالع أمير المؤمنين على سر الأمر فقال له متعلق فلا يلحق الصلاة عليه وإن كنت غيرت بل بشفق عليه وآله الصلاة
والسلام إلى ما قاله يعني عليه ما ذكر من الفوائد لما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوجه في ذلك مقتضى رأى
أمير المؤمنين عرواية كان عدم الصلاة على المنافق زل الذي فتنع التفسير بهذه الأقوال من الاستغفار للمنافق والصلاة عليه
وهذا ما بينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافر مشركا ما لم تستغفرن لأن ما لم تخافوا
نفاقه لم تعلمي ما كان الذي ترى تجاري في جميع الضاري وهذه الآية كان على خلق عظيم ورجة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى
هذا الوجه الانقطاع بالناس والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو لم يفهم) يكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الأصل) لأن
الأصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا لاجة لا دليل قد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي الناعلي الأصل
(أصل ما تأمل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (وسنة فهو الشرط) وهو إنشاء التكميل عند انقضاء الشرط (وهو
الصفة) أي مفهوم الشرط كنهوم الصفة (وقيل هو) أي (يقوى) منه وقال به جميع من قال: فهو الصفة وبعض من يقل به

يعرف أنه لم يوضع لطلبه يعرف أنه لم يوضع للتعبير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع فإنا نقول هل تعلم أن مقتضى قوله أفعال للتعبير بين الفعل والتربة فان قال نعم فقد باهت واخترع وان قال لا فنقول فإنت شاك في معناه فلذلك التوقف ففصل من هذا أن قوله أفعال يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب التربة بأنه ينبغي أن يوجد قوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب التربة على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد قوله أبحث فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل برفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فان الواجب والمنسوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجع فعله على تركه وكذلك أراد إليه إلا أن الأثر لا يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجع فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والنسب لمصلحة

كالشيخ الإمام إلى الحسن الكرخي من مشايخنا (لأنما تقر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى ولا تتركوا آياتكم) على السواء أردن تحصنا (الآية) واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي إنما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا معناه مثل قوله أنه يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط وذلك أن تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لا يستلزم رفع المقدم برفع التالي لغة ولم اصح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في قوله فانه خصوصاً لا يستعمل لغة إلا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً وعقلاً ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقيقياً بزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلاً وشناعته بيته فافهم مثبت ومفهوم الشرط (قالوا) ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المفهوم (لا يشوبه) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الأيقاع وهو المكسوت بعينه فان قلت إذا انتفى الانتفاع والانتفاء انتفى الحكم فهو للثبوت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم والرجوع إلى التسل بالاصل فان لم يكن هناك انتفاء أو ثبتت الحكم بنفي انتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انتفاء أثر ثبت الحكم به لا هذا الانتفاء فافهم ولما كان هذا انتفاءها (فمدلول) منه (إلى أن استعماله في السببية) أي سببية الأول للتالي (غالباً والاصل عدم التصديق) في الأسباب (فتبين السببية انتفائه) غالباً وهو المفهوم (قلنا) لا نستعمله في السببية غالباً فانه كثيراً ما يستعمل في المتلازمين والمتضادين مع أنه لا سببية للأول (ولم) استعماله في السببية غالباً (فهذا ليس باللفظ) دلالة (حتى يكون النفي) حكماً (شرعياً) مدلولاً للكلام (بل) هذا بالعقل وهو قول الخفيف أن العدم أصلي أي ليس من هذا الدليل وان كان مستتباً بدليل آخر (الافقوى) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينبغي) أن لم يجوز تأخير المخصص (أولاً) يخص أن يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما لم يكن) أي ما لم يكن من المؤمنين (أما أنتما) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا فقد أم من الناس (فقال عجب مما عجبتم فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم) فيقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى تعجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ (وجواز نسيانها) أي بقاء الصلاة في زعمه (على الأصل وهو الختم) لأن ما وراء الشرط مسكوت فبق على الأصل فان قلت قد روي البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فلا تخاف من أصلها حتى يفهم من الأصل قلنا لو لم يكن مذهب أمير المؤمنين عن ذلك وانحصر عن ظاهر الآية يعني كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعله لأن تقرر ركعتين معلق

في الآخرة والوجوب لتمامه في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع وفي حق السيد إذا قال لعبد أ فعل أيضا بتصور ذلك معز بادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقي عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فإن الله غني عن العالمين ومن جاهد فاجتاهد لنفسه وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه الوجوب وقال قوم لا يندب وقال قوم يتوقف فيه منهم من قال هو مشترط كلفظ العاين ومنهم من قال لا يندى أيضا أنه مشترط أو وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا واختاره متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو ينقل ونظر العقل ما ضروري أو نظري ولا يحال للعقل في القفات والنقل امامت أو تراو أحاد ولا حجة في الأحاد والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام فاته أما

بالطوف فجاوراءه يبق على الحكم المقرر بعد التسمي وهو الأربع فحب فسال وبعضهم جلا الآية على صلاة الخوف وعزى إلى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسد أنه قال لا نعرف كيف تقصر الصلاة وإنما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال ابن عمر وابن أبي نزير رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ونحن ضلال مغلطان فكن فعلنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نأخذ نصلي في السرور كعتين فقدر في (مسئلة) التعليق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانعقاد (اختار الخفية الأولى والشافعية الثانية) والقاضي الأمام أبو زيد الأمام خرا الاسلام بنساعليه مسئلة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجوه البناء به لما لمال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجبه الشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منع من السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لا تنفاه السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لأن السبب الذي يدعى انتفاء الحكم بانتفائه في خلافته مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه اختلاف في المراتب الذي جعل سببا شرعا للحكم هل تبطل سببته بالتعلق أو لا بل يمنع التعلق عن الحكم فقط فإن هذا من ذلك وهذا الترجمة فان الشيخين الأمامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنه لما منع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضاعفا إلى الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الأسرار الإلهية في وجبه الخطأ أن مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية طعنا لها بل يدل الشرط لتعقل انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل أن الذي جعل سببا شرعا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعلق أم لا فلا يصح تفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية وإن أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب إنما يأتي في الانشاء التي جعلت أسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط ثم كل تعلق خبرا كان أو أنشاء فلا يصح التفرع وإن أن تقول أيضا الواسم بطلان السببية كما هو من عدم الخفية فلا يوجب في مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فاته وإن لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن يتنق عند عدم الشرط لا انتفاء السبب فهل يدل هذا التكرير كسلفه على انتفاءه أولا وكذا الواسم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لفظا على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا أو يكون بقاء وجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فقدر ثم إن أن تقول في تقرير الكلام أن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لموجبه والشرط خصمه بتقدير وجوده وأخر ج تقدير عدمه ولهذا دعوا الشرط من الخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط أعماجا من تخصص الشرط فأفاد حكمنا بخلافه كالأستثناء الآله مفيد للحكم بخلافه في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط فيحكم بما فيه أو ما وراءه يبق على الأصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط فيسببته في الظرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فلهذا إذا لم يبق الصغرى مغير كان يبق الكلام موقوف فاعلى هذا أنه خلافية مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقدير أم ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء أعماجا لفظا وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم بمقتضى فقط لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم أعماجا لفظ بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الأمامين ثم لما كان من جريئات التكرير كسبب الشرطية ما جاز أو بسبب الحكم آخر ولم تكن سببته إلا لأفاد حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لفظا وأعر فاعلى أنهم فهو تام في السببية والشرط إنما استثنى بعض التقادير يقع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند مدعوتهم أنهم صرحوا بأن موضعها هكذا أو أقرأه بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعتهم عليهم السكوت على الباطل فهذا الوجود الأربعة هي وجوه تصحيح النقل ودعوى من ينقل في قوله أهل أو في قوله أمرت بكذا أو قول الصالحين أمر بكذا لا يمكن فوجوب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور والتأخر على وجوب التكرار والأصح صرفه بمنشئ هذه الطرق وكذلك التوقف في صيغة العموم عن توقفها بآهله مستنده وعليه ثلاثة أسئلة هي آية الدليل وقد كرر شبهة الحالفين السؤال الأول قولهم إن هذا ينقلب عليكم في أحوال الإباحة والتهديد من مقتضى اللفظ معناه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما بقى الأحكام المقدم التي تحقق سببته قرر الكلام في هذا المثال ويعبر عن الشيء بجزومه وفي كلام القاضي الإمام أشار بجهة إلى ما قلنا عبارة الشرعية في الأسرار هكذا احتج الشافعي بأن مقتضى الحكم بشرط ينضه عنه قبله أو بعده على اعتبار أنه لو لا كان موجوداً لكان قول أهل الجبل بعدد أنت حرم وجهه وجوداً للشرع بصفة العبد فإذا قال إن دخلت النار وتعلق بأرجل أعداءه مع محله ونفسه مع وجود قوله أنت في مقتضى أن التحطيم كما هو وجوب الوجود عند الشرط أو وجب النفي عنه قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلاف أما على ما أولوه جميعهم الله تعالى فإنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا عرفت بالشرط كان التعلق بغيره في العقل بعد ما هو إلا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العقل لا فرق بينهما في حكم الابتداء قوله على اعتبار أنه لو لا كان موجوداً أراد به أن قوله بأفاده الشرط انتفاء الحكم عنه مدعيه على اعتبار الشرط كالاستثناء من جملة ما عدا انتقاص وجود الشرط وأشار بقوله فأنه ذهبوا إلى أن الشرط هو الذي لا ينفك عنه في الحكم فلهذا لا ينفك عن الشرط مع الجزاء استغنى عن ذلك في أصله لاسببته في وجود الشرط وأما الإمام فخر الإسلام فنقد أجل أولاً إجمالاتهم وقال لا يمكن أن المعلق بالشرط عند الانتفاء من أحكام الشرط يمنع الانتفاء وقال الشافعي رحمه الله مؤخر ثم بعد نفي ربح العلاقات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لا ينافي وجوب ثبت الأيجاب لولا الشرط فذهب الشرط مدعيه ماوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر إلا ما نعا به يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجاباً بالثبت الحكم على جميع التقاضي في الحال لعل الشرط استغنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لعل لا مانع من التكرار والتمسك بالكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سبباً للحكم آخره يقال ذكر بعض التفويضات كما هو إجماعهم التبريف بقصدهما ما ذكرنا وعلى هذا لا رد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير لا يكتفي بعد فيه تأمل فأنظر (و) يتفرع عليه تعليق الطلاق والعاق (المالك) فإنه يصح عندنا أن يقع عنه وجود المالك عند عدم سببته في الحال وانما يصح سبباً عند وجود الشرط وهو المالك فيصاف بمحل ما لا يوصف عند بل يطل لا انعقاد عنه سبباً في الحال والحصل غير محلول فلهذا ولا يتفرع عن عدم وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تجديد النذر المعلق) نحو أن قديم الذي فعل صدقة كذا فقد نالها بمصر هذا النذر سبباً للوجوب لا انعقاد وجود الشرط لا يصح التجهيل لكونه أدام قبل وجود الوجوب وعند عدم انعقد سبباً في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الأداء لا تفك كما هو في المال عند صرح التجديد كالأقل قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضاً تفصيل فطارة الجبن إذا كان مالاً قبل الحنث فعند عدمه يجوز لأن الحنث عند شرط واليمين سبب وقصد وجد السبب فوجوب في الزمة وإن لم يكن واجب الأداء فلا تفكالة المذكور صرح الأداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التفصيل لأن سبب الكفارة عند الحنث لا يبين التفصيل قبل الحنث إذا قبل وجود السبب وفيه بحث فإن التفرع في حيز الحلفاء فإن الكلام في الشرط التعويضي يمنع السببية لا أم والحنث شخص شرط لم يلحقها وما أوجب أن قوله تعالى فكفارته أطلعها عشر حسا كقولنا لا يجمع أن حنثهم فكفارته أطلعها عشر عطف بالشرط فهل يمنع سببته هذا الكلام لا يوجب الكفارة أم أو لحكم فقط فيه تصف ظاهره وكذلك ما أوجب أن قول الحالف والله لا أفعلن كذا في قوتان حنث فعلى الكفارة بل على أنه ليس لها وانما هي من مشابهة الشرط التعويضي وانما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كما ذهب إليه هو والحنث كذا في الآية فلا تبيان بها قبل الحنث أحياناً بعد تقرر السبب عند وقوع في المال كما ذكر وعندهنا قبل تقرير السبب فلا يجوز فهم (أقول الأربعة أجمع) أي هذا المذهب لمن منع التعلق بالسببية والحكم (سببية على أن صبيغ العقود) والفسوخ (هل هي إنشاء أم إخبار يقتضي إنشاء الذي هو الوجوب) للحكم (مخفية) وانما يقتضي إنشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بأما وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعملناها بما عاين من سبل العجز قلنا ما يعرف باستقرار اللغة وقصص وجود الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل المصريح ونحن كما عرفت بأن الاستدلال بسبع الجواهر وضع لبيعة وان كان كل واحد منهما يستعمل في النجاع والبيد فمجردنا بتأويل الاستعمال الحقيقة من الحجاز فكذلك تبرز صيغة الامر والهي والتعريف صيغة الماضي والمستقبل والحال ولستنا نشك في أصلا وليس كذلك تميزا لوجوب عن التبدد السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير مقبول عن العرب فلم توقفتم بالتكتم قلنا لستنا نقول التوقف مذهبكم أم لا فلو اذ هذه الصيغة للتبدد مرة ولا وجوب أخرى بل وقف وناعلي أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فيسئل أن لا تنسب اليهم ما لم يصروا به وأن توقف عن النقل والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالافتراق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرق والجماعة والنقابة في السلالة وتارة في الاربعه وتارة في الخمسة فهي لفظة مرادة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعلق عنده بالاعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة في الحال وهو الظاهر وهي السبب لوجود العقد) ومن قال بالثاني كشحن الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لانه) انما كان ينشأ اقتضاء ضرورة تعميم الخبرة و (لا اقتضاء في التعلق) السبب الذي هو الانشاء الاعند وجود الشرط لان التعلق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عنده وجود لازم لا غير (الآزري يجوز) التعلق (في المتغيرات) مع أنه لا وجود للجزاء أصلا (تفكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا نفع للشافعية الذهاب الى الانشائية فان التزاما بقيد كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا عليه بل سبب في الحال انما هو في النصير وأما في التعلق ففيه الخلاف فتدنا لاسبية خلافا لهم قال مطلع الامراء الالهية انه يسمى ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم به: بهذا الطلاق اعتبارا ليقاض والتكلم عند التكلم به بتدقيق الطلاق البتة أولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا والشافعية أن يقولوا قد تقدم سبب لكن تأخر الحكم التعلق فلا نفع الخفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبار بانها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن ايقاع الذي وجد في ذلك الوقت فلا تنتم الاخبار به فافهم (وفي الوجوه والتعريف) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا (منه على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء هو الشرط بقوله منزلة الطرف والحال) فحق ان دخلت الدار فانت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السبب في حواشي شرح التلخيص ان هذا الذهب اليه واحد من أهل العربية الاصحاب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعلق بخلاف حكم الجليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جز أن الكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (فقال) الامام الشافعي الى الاول المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب معتد الا أن لوجود الحكم بالطلاق الان (والمعتمد عند عدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهوم) لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفذا لجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالافتقار من قبل الشرط فصار حكاية مفهوماته وما شرعا ايضا لكونه مدلول الكلام (و) قال (أو خنفة الى الثاني) فهو مع الشرط أفذا تعلقا عنه فلم يوجد الحكم به وقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط ان فذا حكاية تعلقا فيقضي ما هو اعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهما مطلبان الاول نرفع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقرره أن الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء معتد بمقد الحكم على جميع التقادير والشرط خصه بالتي مضاف اليه والامام أو خنفة لما مال الى قول أهل الزمان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلا وانما المقصد المجموع الحكم المقصد فلا يدل التعمد ادم بل العدم بيق أصلا كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولا فلا نلنه ان أرادنا فذا الجزاء الحكم حال الشرط أنه معتد بشئ الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فإنه لم يصدق تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فذا فذا فان الجزاء عي يكون مستملا مع كون الشرطية مستعملة عن واقع فذا الكلام على هذا الباطل لا يليق وتيق يقول أمثال هذا الامام الهام ذو اليد الطولى في العالم وان أراد

الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها محاز في الباقي . السؤال الثالث قولهم ان هذا يتقلب عليكم في قولكم ان هذه الصفة مشتركة لثبوتها لفظ الجارية بين المرأة والسقينة والفرعين الطهر والحيض فانه لم يتقلب أنه مشترك . قلنا قلنا نقول انه مشترك لكننا نقول تنوق في هذا ايضا فلا ندري أنه وضع لاحدهما ويجوز به عن الآخر وضع لهما معا ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى أننا اذا رايناها أطلقوا اللفظ لمعين ولم يوقفوا على أنهم وضعوه لاحدهما ويجوز به في الآخر فصل اطلاقهم فبما جعل اللفظ الوضع لهما وكيف اختلفا لا مرفيه قريب . (شبه المخالفين الصائرين الى آية النذب) . وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتزديد الامر بين النذب والوجوب وقال النبي صلى الله عليه وسلم في التبريم فقال انما أوجبت الزجر في الأسماء لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم يفسد في وجوب انكاح الصدة لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وانكحوا الأيامى منكم وهن لم يرصدن لغيرهن وهو محتمل للوجوب والنذب

بها أو أنه كون حكم الجزاء ناشئ على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساو للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم في سبيل التقديرية . وأما ما قيل من أن الحكم في الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصص به الجزاء حيث لم يقيد بالحال والظرف وهذا كان في الكلام قد بقي موقوف عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل بقي على ما كان . نعم لو بني على أنه قائم بكون الشرط محصيا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد للظهور التقادير كما قلنا لا يمكن وجهه ولكن لا ينبغي لاثباته كون الجزاء غيرا والشرط بمنزلة الحال والظرف . وأما ما قيل من أن الحكم في الجزاء لا يقع في غير الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما للترافع باني كما كان فافهم . واذا تأملت قلت أن هذا وادعي ما قرأنا من الشافعية . المطلب الثاني تفرع مسألة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم فلتلحق به الجزاء فلا يتعدى سببيا كاهو رأي الامام أبي حنيفة وأما معتد فلا . كان الحكم في الجزاء أفاذا ثبتت الالان الشرطية مانع فهو مثبت ولو لا مانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا يتبعه المذهب الى ذلك لأن التراجع باق بعد) لأن الشرط قيد متغيرا فمقتضاها معنى السببية فلا يتبع سببا واما عن ثبوت الحكم فلا يتبع المذهب الى الشافعي كذا في الحاشية ولعل نقول انه اذا كان الحكم في الجزاء مفيداً لكونه حقيقة في الواقع الآن الشرط متبعه عن التحقق الحاقى وقيد به حال تحقيقه في الواقع . واذا كان مفيداً للحكم صار سبباً في انفعاله فنفعه المذهب الى حديثه وهذا يعتد به كقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطابق غداً يكون سبباً في الحال لا فائدة لتحقيقه في الواقع لكن في الغد . وإن أن تقول في تقرير الكلام ان هذا اعتماداً لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو بالحل لا يلتفت اليه فالذي يصح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الجملة التقديرية بهذا مساو للشرطية الجزائية فلا ضرورة لاسببية . نعم يتبع أبا حنيفة المذهب الى ذهب أهل الملتحق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاماً مفيداً والجزاء بمنزلة الجزاء فلا يفيد شيئاً فلا يكون مفيداً في الواقع فلا سببية أصلاً . وأما مجموع الشرط والجزاء فمقتضى فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الانشاء لزوم شيء لشيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو حدثت قول قول هذا الامام اللهم املأه من الخير العميق املأه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم مفيداً في الجزاء الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء مفيداً لكونه سبباً في الجزاء فمقتضى لا يفيد الجزاء في الجزاء الشرطية الجزائية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تقتضي اليه . وما قرأنا من هذا في الدفاع ما قبل ان مذهب أهل الميزان لا يصح لابتداء انعدام السببية لأن حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم ونشكر . قال مطلع الأسرار الالهية أي قدس سرمان هذا اعتماداً على أن الجزاء وحده ليس سبباً ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سبباً في الحال لكن الواقع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصد من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجده منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقاً بل انما يكون مطلقاً صدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلاً للتصرف

■ الشبهة الأولى بل ذهب إلى أنه لئلا يذهب من تنزيل قوله أفعل وقوله أمر تكمل على أقل ما يشترك فيه الوجوب والنسب وهو طلب الفعل واقتضاه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيشترط فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه ■ الأول أن هذا استدلال والاستدلال لا يدخل في المقامات وليس هذا انفلا عن أهل القناعات قوله أفعل لئلا يذهب الثاني أنه لو وجب تنزيل الالفاظ على الأقل المستقيم لوجب تنزيل هذا على الاناحة والاذن لا يذوق قال أذنت للث في كذا فأعطفه فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كل يوم العقاب بتركه لاسباعى مذهب المعتزلة والمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وأما تركه وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا إليه ■ الثالث وهو التحقيق أن ما ذكرناه انما يستقيم أن لو كان الواجب ندناوز بانه قد سقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل في هذا اللتب جواز تركه فهل تعلمون أن القول فيه أفعل يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتم في كونه

عند وجود الشرط كما أنجز أو عرض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته ان أنت طاق تجعل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حصول الشرط وإن جعلنا ما تضمنه الحكم فمتاهان أنت طاق ~~تصك~~ ان سببا ومقتضايا لوقوع الطلاق لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن إيجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لاعتقاده سببية هذا المعلق ودونه شرط القنات قدسدر ولك أن تقول السبب ما يقضى الى وجود السبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء انما يسند حكمه لتعليق بالزم أحد ههنا الآخر وأما تحقيق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له إفضاء حتى يكون سببا ثم بعد تحقيق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يقضى الى السبب فلذا قال ان دخلت فانت طاق فموجبه له الحكم باللامزمة بينهما فليس هو مطلقا لأن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجدته متى يكون نصرا فاعند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي صيرورته متى وجدته نصرا فلا يقتضي قيام الالهة حينئذ بل بعد كونه أهلا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ساقى كونه مطلقا ولا معتقدا انما ينافى صحة التكلم ولا اعتبارا فكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقه وصيرورته تعلقا فاعند بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعاق بالملك فانه كلام وليس تعلقا في الحال فلا يقتضي قيام الالهة وانما يصير مطلقا فاعند الشرط وهو الملك وسينشأ لنا من هذه المصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الطبائخ وانما أثره انه كان من من ال أقدم الراسخين فتثبت له لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فله عليه بأحكامه (واستدل أولا بالسببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لأن السبب التصرف عن الأهمل مضاف الى المحمل (ومن ثم يمكن بيع الحرسيم) الملك لفقدان المحل (والتعليق يمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول بيقه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤثر الحكم لا غير كيف وهل هذا الاعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدققة في الكشف وذلك لأن الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير في نفسه كيف وإذا قال ان دخلت فطاق بل يقصد الا التعلق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره وألا بان السبب ليس أنت طاق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طاق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية فاقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول وهذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتذكر وتأنيبا لما أن الجزاء وحده سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرق لا لا يقع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل هذا نصير المرأه بحيث تكون طالق عند الدخول وان لم تكن هذه المصحة من قبل وهذا نوع من التأثير بهذا الكلام مبين لكن لئلا نقول ان ليس التعلق الامقاد أنت طاق لا سببا على رأى الشافعية وإذا علق صار التعلق معلقا ايضا لوقوع الطلاق فقط وإذا صار معلقا بل به تأثير أصلا وليس معنى كون المراسر بحيث تكون طالق عند الدخول إلا أنه صالح لأن يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعلق الضروري منه باها كما أها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق التعلق بالزواج وأما كونها بملك الحبيبة التعلق المحرود لأن فابطل لأنه معلق بعد قدسدر ولك أن تثبت منع التعليق التأثير به انما يفيد الحكم بالزم أحد ههنا الآخر فقط لا يثبت في نفس الامر فلا تأثير في الوقوع ولا إضاءه وسينشأ لنا من هذه المصحة (فافهم) (وأورد) على الدليل انه اذا كان

ندوا من علمته ومن أبر ذلك واللفظ لادل على لزوم المأثم بتركه فلا يدل على سقوط المأثم بتركه أيضا فان قيل لامعنى لجواز تركه لانه لا حرج عليه في فعله وذلك كالمعالم قبل ورود البيع فلا يحتاج فيه الى تعريض البيع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبيح الحكم العقل بالنفي بعد ورود وصفه الامر حكم فانه معين للجواب عنه بدوم فلا أقل من احتمال واذا احتمل حصل التمسك في كونه ندافلاوجه التوقف ثم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهي عنه محرم لانه ضد الجواب والندب جعلا الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا امرتك بما امرت فاعلموا ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فغوض الامر الى استطاعتنا ومشتتنا وجزء في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف به من جهة اللغة والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخلافه ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانفوا لفته ما استطعتم وكل ايجاب مشروط بالاستطاعة واما قوله فانتهوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا اصيله امر وهو

التعلق ما تعان عن تعلقه بالصل (فيعب ان يعلق كالتمتع في الاجنبية) يعلق لعدم مصادفة المحل وكيع الحر يعلق (واجب بان المرجو بعرضه السبية) فيض عند ذلك فلا يعلق (و يعلق كطائي ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو عالم بوقوع الشرط (و) استدلال (ثانية السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالمحل بدون الجزئية) ككونه ملزوماه منه ووجود الكل بدون الجزئية باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم مستفاد لا اتفاق فالسبب كذلك وفيه نظر ان لزوم السبب السبب يمنع حتى يكون كالكل بدون الجزئية والاولى ان يقال ان الاصل في السبب ان يلزمه الحكم لكونه ملزما له لا لئلا يخلو خارجي كلفاس لا دالم الصوم فهنا ايضا يبيح على الاصل ما لم يدل على التعلق ولا دليل فتأمل فيه (وورد البيع بالخيار) (و) التعلق (المضاف كطائي غدا) فانها مسانين والحكم وهو الملحق بالبيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لبايع الخيار والتقصير وبما ورد على الدليل الاول اذ ما بينهما انما يصير ان سببا اذا اقل المحل واثرا فيه والخيار والتقصير تعان ذلك والحق انه لا ردي للبدل شي منها فانما ادعينا منع التعلق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شي نفس الامر ولا تعلق ههنا وانما هو تقيد ومغاداة تحقق هذا التقيد نفس الامر ففهم افضاء وتأثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا بوجوبه والحق وجود التقيد فافهم (واجب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) ادفع الغبن والقياس يقتضي في زم العقد (وهي) أي الضرورة (بخبر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم ايضا بدون العكس والقياس ياتي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) واجب ايضا (بان الشرط بعلى تعلق ما بعده فاقبل فأتى على ان تأتيني عني ان آتاك انتي) واذا كان الملحق ما بعده وهو الخيار (فالبيع منصرف وانما الملحق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملحق وجود السبب قال (وتعلق الحكم انما هو ادفع الضرر) عن به الخيار ولعلك تقول قد تقدم ان أنت طالق على الف بعمى ان أدبت الف فانت طالق والطلاق ملحق بالاداء فكان ما قبل على ملحق ما بعده والاولى ان يحذف عن الجواب حد بكون شرط على تعلق ما بعده بل يقال البيع منصرف انما الخيار في الفسخ فان المقصود ان يعتد بالخيار في الفسخ بشرطه بجزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التعلق الدليل لا باعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) واجب (عن الثاني التعلق بين وهو لا اعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والآخر بهذا المحذور (فلا يرضى الى الوجود) غالب الى الكف فلا ينعقد سببا (واما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لا فائدة ان الطلاق محقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا انطلق في الحال فمضى الى الوقوع غدا فانما ينعقد سببا (ورد بان المين قد يكون للعمل والحث) على وقوع الشرط لا لا اعدام (كان بشرط يقدم وادى فانت سر) فينتهي ان ينعقد سبب الان يقال المين سببه ما هو لنع سببا لم ينعقد ما هو لث انما لعدم القول بالفضل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعنده) يعني ان التعلق يكون الملحق عليه مشكوك في الوجود فلا يرضى الى الفسخ اذ انما لا ينعقد سببا واما المضاف فليس التقيد فيه مشكوكا بل محققا فغضى الى تحقق ما قيد فنعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان المين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا اعدام والا فلهي وعلى هذا فالخطر يمنع المتع وهذا اختلاف المتغيرات المتول فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرديكون حاصل الرذان الا اعدام انما يكون اذا كان المين بامر محذور ولا فلهي ودعوى الا اعدام عموما في كل عين غير

محمّل التندب (شبه الصائر إلى آية الوجوب) وجميع ما ذكرناه في انطال مذهب التندب جارها تناوز يده وهوان التندب داخل تحت الامر حقيقة كقصدناه ولو جعل على الوجوب لكان محازا في التندب وكيف يكون محازا فيه مع وجود حقيقة ان حقيقة الامر ما يكون محملة مطعما والممثل مطع مفعول التندب وذلك اذا قيل امرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال أمرنا بكذا أو أمرنا بتدب وتندب ولو قال رأيت أمدا لم يحسن أن يقال أردت سبعا وشجاعا لانه موضوع للسمع وبصره على الشصاع بقرينة شبههم سبع * الأولى قولهم ان المأمور في القصة والشرع جميعا بفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد التندب والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالغضبان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الامم وجوب الصلاة والعبادات ووجوب النجود لآدم بقوله احصوا وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كلف نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون فلا امر عائد مع المأمور وعهدو تفقير به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدمو فلان مستكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتمتع بالشرط فالتعجيل اذا قيل الوجوب (و) يستلزم (كون اذا جاء عند فانت حرم هل اذامت فانت حر) لان محيى القدر امر متيقن كالوقت فيتعقد المعلق بانفسها للعق في الحال كالعق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الموردين لوجود السبب للعق فيهما (مع أنهم) يفرقون ويحيزون بعه في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العارة للفعلة) لان الحكم فيه بالشو في الواقع لكن في وقت معين فلا يشد الشك والخطر وانما يلحق من خارج (فتمحق الايقاع) من الماذنات تعديسها (بمخلاف التعليق) فان العارة فيه لجراداة الفز ومن غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا يبايع من قبل التكملي في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وجود المازم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعلق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضى اليه التعلق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب في المعلق وهو أمنت حره حتى يرد النقص وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي (بمخلاف العتاق) وهو انشاء غف فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا لتصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعلق لا يصلح سببا للعق لعدم الافضاء اليه واعلم ان محيى القدر اذا غمد مستكوك الوجود فان الشرط ليس الايجي والغد قبل موت العدة فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعلق وتعلق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كافي اذا تم فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مستكوك أيضا فبين ان لا ينعقد فالاشكال هكذا الامارة المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما اعتبر سببا لان عدم صلاح زمان المعلق به للاعتاق لأن وقت الموت معدوم للآل وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يسطر جواب المصنف يصلح جوابا عن أمل الاراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا ان الثلث يبقى في ملك الميت ويصدق له انما الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا يناق في نفاذ الموت وأنت لا يذهب عليك ان قضاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحياة وأنها ان تمنع خلافة الورثة في الملك وبصر الموصي له خلفه في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصي له معين بل في القرب فقط كنهذه الوصية فظهر أثره في آخر جزء من الحياة ومنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط لخصوصية لا يمنع السببية وترب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعدني خبايا في الزاوية اعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا) أولا التعليق لمنع زول المعلق) لا غير (كافي تعليق القنديل) فانه يمنع زوله لاقتضائه زوله (والمعلق الحق لأن المازم ودخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (الا لا يبايع ضرورة) قالوا (ثانيا لم يكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق) لم يكن سببا عند وجود الشرط) فربيع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما محمدي لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجودا ان أم بعد تحققه اقتضاء ان ليس في الثاني ايقاع املا تامه بعد وجود الشرط ولعلنا نقول من قلمهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا المقيد يقتضى الوقوع فانه اقتضاء ان كان انشاء اوسفة شيء فيه اقتضاء هو المنع عنه فوجبا لاسباب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضى وقوع الطلاق عند الشرط وبغض

واسم العصبان لا يسلم الملاقعة لوجه الذم البعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لاعلى وجه الذم كما يقال أشرت عطف فقصيت وخالفني * النسبة الثانية ان الأفعال المسماة بالمسماة في المحاور فان لم يكن قولهم أفعل بمباراة عنه فلا يبي له اسم ومحال أعمال العرب بذلك قلنا هذا يقابله أن النسب أمرهم فليكن أفعل عنه فإنه زعموا أن ذلك منه قوله هم يندرس وأشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم وأوجب وحثت وفرضت وأزمت فإن زعموا أنه صفة أخبار أو صفة إرشاد فإن صفة الإثشاء عروضاؤه في الذنب ثم يطل عليهم البيع والأجارة والتمسك اذ ليس لها الأصغة الأخبار كقولهم بعث وزوجت وقد جعله الشرع إنشاء اذ ليس لإنشاء لفظا * الشبهة الثالثة ان قوله أفعل اما أن يفيد المنع أو الضم أو الداء فإذا بطل الضم والمنع تعين الداء والإيجاب قلنا بل يبقى قسم رابع وهو أن لا يفيد واحدا من الأقسام الأربعة كالأنفاس المشتركة * فإن قيل ليس قوله لا تفعل أو أباد التصريح بقوله أفعل يعني أن يفيد الإيجاب قلنا هذا قد نزل عن الشافعي والختان ان قوله لا تفعل

[illegible]

مترددين التنزيه والتعظيم كقوله فاعل ولو صم ذلك في النبي لما جاز قياس الامر عليه فان القلة ثبتت نقلا لقياسا فهذه شبههم لغوية والعقيلة . اما شبه الشرعية فهي أقرب فانه لدليل الشرع على ان الامر بالوجوب لحسنه على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما شبه الاولى قوله لم نسلم ان العقول العقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان ولو اقمنا عليه ما حل وعليكم ما حلت وهذا لا يخفى لان الخلاف في قوله وأطيعوا الله انه لا يندب والوجوب وقوله فعله ما حل وعليكم ما حلت أي كل واحد عليه ما حل من التسليم والقبول وهذا ان كان معناه التهديب والقسمة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على انه اراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فضمه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتصل به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في انه لا يندب أم لا فان اقرن بذكر وعيد يكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

المهم في دفع القدر قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باعلان في الأول أو خالفوا الوسط وهو عمرو بن خالد وسامع وقال أحمد وابن معين كذب ابن عثيمين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السبكي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل وإذا لم يعمل بها لم يورثوا ولا زاعى هذا وقالوا رايها روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال الحسن المصري سألت رجلا عن عليا قال قلت إن تزوجت فلا تفسد فقلت فقال علي ليس بشيء وهذا انما يشي بهم بطريق الجدول والافقوال العصى ليس به عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطأ أن جدي بن عمر بن سلم الرزقي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته أن هو تزوجها فقال القاسم إن رجلا حصل امرأته كطهر أمه إن هو تزوجها فمهره عمر إن هو تزوجها لا يقر بهما حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في دفع القدر وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا إن بلاق الحسن أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء قلنا شبهه على أن النبي وقد اتفقوا على كونها في المدينة متبعة فقدم القادة بعد ثم أصحاب السلاسل فأطاعوا السند متصل لا راية في اتصاله وملاقاةه والظن فيهم لا يجرى عليه مسلم ويضعفون عقله الحسن وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواية كلها وأما أصحاب كرامات والجملة الشاذة من عظمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس بحجة فليس وأوردنا مقصوده أنه ليس بحجة معارضة السند وما عن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز هذا وقالوا خامساً قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس أن ابن مسعود يقول إن طلق ما لم ينكح فهو حائز قال ابن عباس أخطأ في هذا أن الله يقول إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن يغسوهن ولم يقل إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم حصة التعليل بالملك بل فيه حكم ما إذا نكحتم ثم طلق قبل المس وتأو بل ابن عباس لا يشل إهدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله بحجة أيضاً فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه أقدم إلرا حنين والله أعلم بأحكامه ﴿ لا نذنب ﴾ العلق بل يقي مع زوال الحملية للملك (فزفر) يقول (نم) يبقى فإذا قال ان دخلت فطالق فأبانتا لا تباقي التعليل كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلفت (قيا على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس ينافي الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل لم الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أعنتا (الحق) لان الشرط نيز أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف الماحول بعد على أمر آخر وانما يكون (الشرط جزأ أخيرا) (بقا الحملية) والافتقار على أمر ثالث هذا خلاف (فإذا انتفت الحملية انتفت الشرعية) فليس المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وهذا أيضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل إذا وجد الشرط وجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاد مسبا على التفسير فلا يصح كأنه يتوقف بعد الالاهة أو إحد على الملك واعتراض مطلع لأسرار الالهية أي قدس سره أن ارتفاع الحملية رأسا تنفع الشرعية كافي حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع الحملية وقتا كافي المطلقة التسلل فلا يصح بقاء الشرط ففعله إذا انتفت الحملية انتفت الشرعية ممنوع أن أراد ما دام الارتفاع لموقت وإن أراد الارتفاع رأسا فليكن لا يتحقق ثم أجاب بالسند على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأسا وهذا حل جديد

فان كان امر اعاما يجعل على الامر باصل الدين وما عرف بالادلة انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى واذا قيل لهم لا تفرحوا بهذا الا كفرتم وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فكل ذلك امر بتدقيقه ونهي عن الشك في قوله وامر بالانقياد لآيتين بما اوجبه ٥ الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليصد الذين يخالفون عن امره ان تصيهم فتصد او يصيهم عذاب اليم قلنا ندعون انه نص في كل امر اوام ولا يسل الى دعوى النص وان ادعيت العموم فقد لا نقول بالعموم ونوقف في صيغته كالتوقف في صيغة الامر وان خصصه بالامر بالاجل في دينه بدليل ان ندبه ايضا امر ممن شافى عن امره في قوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله من حيث يشاءون وقوله واستشهدوا شهيدين وامثاله لا تعرض للعقاب ثم نقول هذا نهي عن المخالفة وامر بالواقعة أي بوقفي به على وجهه ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فتدبا والكلام في صيغة الاحيجاب لافي الموافقة والمخالفة ثم لا ندل الآية الاعلى وجوب امر الرسول عليه السلام فان الدليل على وجوب امر الله تعالى ٥ الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتدئه فان الزوج الثاني يحمل عندنا هذا الاتحاف متانته لكن لو رجع وقبل ان ارتفاع الحلية بحيث لا ياتي بحمل اخر لا ياتي بالشريعة لم يبعد فالاولى في الاستدلال اهم ان الظاهر انه معلق الاما في مذكروه وعلوه على حال التعليق الا الثلاث وقد طلعت بالتصريح لم يبق معلقا واما العلاقات الثلاث الملوكة بعد التحلل فلم تكن داخله في الطلاق المعلق فتدبر ٥ (ومنه مفهوم الغاية قاله القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (ايضا) كما قال به كل من يقول بفهمهم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (ولو يكن) مفهوم الغاية مفهومها (التمكين للغاية) (اذ لو تناول الحكم لما بعد ما يمكن الحكم منتهيا لها (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بفهمهم يقول بان الحكم الحكم فيها ومن افلا (لا فيما بعد ما على هذا الملازمة متجمعة) كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المنها (وايض) غاية ما لمزمت انتباه الحكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفي و (انقطاع الحكم النفي) بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم) فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يبرز منه انقطاع الحكم في الواقع (وايض) استلزام انتفاء الحكم فيما وفيما بعد ما لكن لا يبرز المفهومية لمراد ان يكون هذا النفي (اشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الامام فخر الاسلام ونسب الامعة ومن بينهما (وتحقيقه ان مقصود المتكلم اعادة الحكم منتهيا الى الغاية و يبرزه انتفاء الحكم فيما بعد ما في فهم ان فهم الواويزم النفي المقصود والمفهوم انما يبرز لو كان مقصود المتكلم ولو في الجلية فانهم ٥ (ومنه مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعد معين عازا عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بما برعته من داه فاجلدوهم (ثمانين جلدة) ففهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية) فيه (فهم منكر) له كالا مام فخر الاسلام ونسب الامعة وغيرها (كالبضاوي) واما الحرميين والقاضي ابي بكر كهم من الشافعية وفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم ايجاب المسلم غير عرق كاي شهيد بقره وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (و يؤيده الزيادة على الخمس الفواشق) المذكور في حديث نخس من الدواب ليس على الحرم قتلن جناح العنكبوت والقارة والعنكبوت العقور والقراب والحداد واده الشيطان (كاذب) فلم ان حكم ما زاد منه لا خلافه وهذا التايد اعني لم يكن الذنب داخل في الحكم الكلب العقور وقيل المراد بالكل العقور الذئب واما جواز قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد (ومنه قائل) كالطباوى وقال الشيخ ابو بكر الرازي قد كتبت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على ان اعدامه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعي) رحمه الله تعالى في المباحة قتل الاسود غير من السباع المؤذية (القباض على الفواشق) منعت لافهم من ابطال الهداية رد على الشافعي) وانما يتم التايد لول يمكن الزاما قبل الرد غير تام لانه ثابت بدلالة النص دون القياس والشائب بالدلالة ليس زيادة واما لو كان القياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ٥ (ومنه مفهوم الحق) وهو ثبتت الحكم الخالف بالنطق فيما وراء القلب (والمراد ما في اسم الجنس قال به بعض الخابلة والدفاع من الشافعية والمندان من المالكية) والمجهور من الحنفية وغيرهم منكر كون اياه (المجهور) (اولا) (انه) طريق (متعين) تعبير الحكموم عليه بالنطق لانه لو لا اختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار لبقته في الصفة

الأصل وليس مني منها بصريح فهم أقوله عليه السلام ليرى وقد عتقت تحت عبدك رهنه لواقعته فقالت بأمر الله يا رسول الله فقال لا تأمن إلا شافق فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على ريرة وتوهم فليس في قولها إلا الاستفهام أم أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا لتوابع أو شفاعا لتسليم الزوج حتى توتر غرض نفسها عليه فإن قيل شفاعا الرسول عليه السلام أيضا من يدب إلى جانبها فيها ثواب قلنا وكف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج إلى الثواب فلا يقول ذلك لكنها اعتقدت أن الثواب في طاعتها في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيها هو الله لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الفرد يجدون ما تدب إليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها شكت في الوجوب فعبت بالأمر عن الوجوب فأفهمتها ومنها قوله عليه السلام لولا أني أخاف أن أشق على أمي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والأفهمت وب قلنا لما كن قد حثهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شافق أو كان قد أوحى إليه أن الأمر بهم يقولوا آمنا كوالا وجبتنا ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب بحجاب الله تعالى عندها طلاقة صيغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لا يبعد الخدرى لمساعدة وهو في الصلاة فليحبه أما سمعت الله تعالى يقول استمعيوا لله وللرسول إذا دعاكم لكي تحيوا من هذه التوجيه على مخالفة أمره قلنا يصدر منه أمر بيل مجرد داء وكان قد عرفهم بالقرآن فهما ضروبا وجوب التعليم وأن تترك جواب النداء تهاون وتخفيف بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وإتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانتفاء الفرقى ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس أعجبتكم العاتق هذا أم لا بدفقال عليه السلام لا بدولو قلت نعم لوجب فدل على أن جميع أوامر فلا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجهود وناسيا (لزم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القياس فإن مفهومه ليس غير رسول الله وهو رسول الله وهو كافر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فإن معنى ومفهومه غير موجود (ظاهر) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قيل وقع الإلزام به للدق بعباد والجدال) فيه (بجمل) فإن المفهوم مطلق وأضعف من المنطوق لاسيما الحكم فيضعل عند معارضة المنطوق والمحسكات دلت على رد الشارح لارسل سلام الله وصلاواته عليهم والقاطع دل على وجود غير من الله تعالى وإنما كان هذا حذرا لأنه يلزم أن يكون كفرهم قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزامه شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون ولا وأمر وانصد به ولم يكن حينئذ المحسكات فحينئذ يكون هذا الكلام مجعلا فافهم (واستدل لو كان المفهوم محال كان القياس مطلقا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاد المفهوم (وأوجب شرطه عدم المساواة) في الجامع (لعدم الموافقة) في الحكم (فلا يجمع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كما في شرح التلويح) الجواب (الكان كقاس مفهومها) موافقا (والثابت به ثابتا بالنص) وهو خلف (وثابا كما قيل للمعتبر في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا تنافي ذلك كون المعنى أئد مناسبة للإسئل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس حليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة أقول التحقيق أن بناء مفهوم (المخالفة على عدم العائدة أصلا وذلك بانتهاء الموافقة حلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا وخفية وهو القياس) فإن مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (لحجب قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة) أرادوا أعم لغة أو لالة أو قياسا فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة (وحينئذ) الاشتكالان (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح إن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في فعل الحكم فيجب انتفاء فلا يبطله القياس وهذا عرفت وإن لأن انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مطلقا لا لأن الغرض المجهود ولم يجد فافهم ولا يثبت الاعتدال المجهود بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لقوية وإن قبل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوبا على الكلاسة وهذا الحق تطل سائر أرقام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أي مطلع الاسرار الإلهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن ليس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فقد علمه للتعارض كما يقدم على الامام المحضوعين وهذا لا يضر كونه مدلول للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه وعبارة أكثر معانيهم تأتي عن فافهم قالوا الشرط عدم الفوائد بأمرها سوى المفهوم وعدمها الدلالة والقياس قدس سره مثنو مفهوم القياس قالوا وقال لخصه لم يست أي زيادة في بناء رهنه

فقلنا كان عرف وجوب الحجرة تعالى والله على الناس حج البيت وامورا اخر صرح بجهة لكن شك في أن الامر بالتركيز أو بالردة قلناه مترددين بها ولعن الرسول عليه السلام أحد هاتين وصار متعينا في حقايبه ففني قوله لو قلت نعم لوجب أي لو عيشت لتعين . الشبهة الرابعة من جهة الإجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الأصاصر ترجع في إعجاب العبادات وتحرير المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وأقوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تغربوا الزنا ولانا كلوا الربا ولانا كلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تغربوا أنفسكم ولا تسكنوا ما تنكمي آباءكم وأمثاله والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة لهم إلى الخطأ يجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة نزلوا أن ظاهر الأمر الوجوب وإنما فهم المحصولون وهم الأقلون ذلك من القرآن والأدلة بدليل أنهم قطعوا أوجوب الصلاة وتحرير الزنا والامر بمحتمل للندب وإن لم يكن موضوعه والتمهي بمحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم لا نقول من يقول الأمر للندب بالإجماع لأنهم سكموا بالندب في الكتابة والاستخدام وأمثاله لصيغة الأمر والأوامر التي حملها الأمة على الندب أكثر فأن التوافل والسنة وآداب أكثر من الغرائض أذما من فريضة الأولى تتعلق بها وبأفعالها وأدبها من كثرة أو نقول هي للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وإن كان ذلك لقرآن فكذلك الوجوب فإن قيل وما تأمل القرآن قلنا ما في الصلاة فقلنا قلنا ما في الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقورا وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدتها خوفا والمرض إلى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى وأقوا الزكاة وقوله تعالى والذين يكتزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فتكوى بها وجباههم وجنوبهم

نسبته أي نسبة الزنا إلى أمة ولذا وجد الجدل عند القذف (عند الاماميين) ما لك واحد قلنا هذا الانتهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب (لأبالغة) حتى يلزم في كل لعب على أن هذا ليس من المفهوم فإن مفهومه نبوت الزنا ليس هو أدام كل أحد وهو ليس منهم بالنية قالوا تأييدهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الحسن المادع وموجب الفصل من الأكسال وهم من أجله أهل الشأن ففهمهم جهة قلنا ففهمهم من العوم المستغابن للام لان للمعنى كل غسل من المعنى فربى غلارا جاعته حتى يكون من الأكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث العيين على من أنكر عدم العيين على المدعي لأن المعنى كل عمن على من أنكر وإنما وجب الإثمة الأربعة الفصل من الأكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام إذا جلس الرجل بين شعبا الأربع وجهه فقد وجه الفصل رواء الشيطان والحديث الأول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس (مسألة ثانيا) لفظ (أنا كائن وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفى (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام إنما في النسبة) وليس المقصود صير الزنا في باب قد يكون في الفضل أيضا (ونسبه في البدع إلى الخفصة دون الصبر) وفيه نسب للخفصة عدمه فأنما يدقائم كله قائم وقد تكرر منهم نسبه وأيضا يجب أحد من الخفصة يمنع أفادته في الاستدلال بأعمال بالاثبات على شريطة النية في الوضوء بل تقدير الكلام والخفصة هذا كلامه وهو يدل على أن النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظرا فأنهم أتوا بالمجيء منع أفادته المحصر لأن مدار الاستدلال يمكن عليه بل على عموم الأعمال فتدبر (وهو الصحيح عند التعيين من كافي شرح المنهاج وقيل تفيد المحصر) أي صمرا على أنما متأخر فيما بعده فتفيد النفي والاثبات (فقبل) هذا المحصر (منطوق) بالمعنى موضوعه وهو مختار التعرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعا (قالوا) أي القائلون بالمحصر (أولان أن الأثبات والمثني) فأنما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو المحصر (وهو) فليس (كأثرى) فإن ما نزلت في لبطال على أن لم يعمد في الاستعمال كلمة الأثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (ثانيا) نسبة عليه وآله الصلاة والسلام إنما للامان أعنت) يفيد نفي الولاية لغيره وسبق أيضا كذلك على ما يشهد به قصة تركه (قلنا) لأنهم أفادته لثباتي للوادة غير (بل) يفهم (من العوم) لأنه إذا كان كل أفراد الولاة لامت أعنت لربى ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاية) كلكية الدار) فصيح أن الولاية في الجملة (قلت القائل) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال ملوكة الولاية (وما لغيره ليس له) عز قال كأيام ملكة الدار يد بأباده ملكية عموها (حتى لو أقر بهما) بلا يصح إقراره بعد لعمرو أنما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وتظهرهم وأما الصوم فقولك كتب عليكم الصيام وقوله فعذت من أيام آخر واجب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد
فيهما تهديدات ودلالات توجب على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون نكاحاً
فستطرق إليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله اقبل بعد الخطر ما موجه وهل يتقدم الخطر تأثير فلتاقل قوم
لأن تأثير تقدم الخطر أصلاً وقال قوم هي قرينة تصرفها إلى الإباحة والخبر أن ما ينظر فان كان الخطر السابق عارضاً لعله وعلفت
صفة اقبل بزواله كقوله تعالى فان حالته فاصطادوا فعرف الاستعمال بدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله
وان احتمل أن يصحكون دفع هذا الخطر بنسب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر واكتفوه عليه السلام كنت
نهيتمكم عن لحوم الأناسي فاذنوا وأما إذا لم يكن الخطر عارضاً لعله ولا صفة اقبل علق بزوالها فيجب موجب الصيغة على أصل
التردد بين التنبؤ والإباحة وزعم هاهنا احتمال الإباحة ويكون هذا قرينة ترجيح هذا الاحتمال وان لم تعينه
أذا لم يكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما إذا لم ترد صيغة اقبل
لكن قال فاذا حالته فانت مروون بالأصطاد فهذا يحتمل الوجوب والتنبؤ
ولا يحتمل الإباحة لأنه عرف في هذه الصورة وقوله امرتكم بكذا
يشاهي قوة الفعل في جميع المواضع الأفي هذه
الصورة وما يغرب منها

(تم الجزء الأول من المستقصى وبه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الأمر ومقتضاه)

أي فيما إذا كان المستدعي معرفة والغير برئ من جرماته (والعهد) منه (فقل لا يشيد الحصر أصلاً) لا سقوطاً ولا سقوطاً
(وقيل) يشيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه إشارة) فان معناه العالم عيّن يدعى طريق الحل الأول كاذر عبد القاهر فيها
إذا كان التبرع معرفة أو كل العالم يدعى كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
يكون مفهوم من قيل مفهوم القلب (قيل) هو الحق (القطع به لا ينطق بالنفي أصلاً أقول) لا نسلم أنه لا ينطق بل (يكنى
لإشارة لزوم عقلاً) وهو محقق كأيضا (التأويل بقدر) الحصر (لكن كل عالم زيد الزاير جمع البعض دون البعض فلا يصح
العهد فتعين الاستشراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أي في زوال العالم فما هو جوابكم
فهو جوابنا (فقد نفى) لأن المدعى غير متحقق وإن عم الدليل (أدفع المعاني مصرحون بالنسب أواماً بينهم) فالتأويل الفرق على
الفرق) بينهم لا علينا وقد يصعب الفرق بأنه يمكن فيه العهد تقدم جرم من جرماته فتأمل فيه (وقد يقال) في الجواب (الوصف
أذا وقع مسنداً إليه قصد به الذات الموصوفة به) فتكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فلزم الحصر (وأذا وقع مسنداً) كأي
التأخير (قصد به كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للاول) ولا شأني بتحقيقه في غيره فلا يفيد الحصر فالتفرقا (كذا في شرح
المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبراً (دون المعرفة) قيل في جواب الرد (قد تقرر) في غير هذا
الغن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) وهنا (أن مناط الحصر) فيه (هو جعل
هو) أي الاول (الاشائ) المتحصلة بثبوت شيء للوضع ولا شأني في الثبوت الغير (والنكرة) الواقعة خبراً (ظاهر في الثاني)
فلا تفيد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبراً (ظاهر في الاول) فالرد به الذات الموصوفة سواء وقع مسنداً إليه أو مسنداً (وهذا
لا يشأني ما تقرر) فان ما تقرر أن المحمول بالجل المتعارف هو المفهوم لا في الحل الاول (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)
من حيث الالتحاق على الذات (دون الذات) وقد حقق في السلم ونح أيضاً فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
على هذا المقاتل وان كان لا ينبغي في هذا المقام (ثم أطلعت تقديم مباحته التأخير الحصر) نحو ما لا نعد (وتفصل أو اعلم
ما قبل من الاختلاف فخذ كونه على المعاني) فلان ذكره (هذا) تحت مقالات المبادئ بفضل ولي التوفيق والأبدي
أي التعمد المحمد لله الذي يسر النشر المبادئ والرجوع من الغيب أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح
لي صديري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني واشحرني في بحبي سيد الاولين وسيد الآخرين
شفيح المذنبين وأتاني شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين
(تم الجزء الأول من فوائذ الرجوع بشرح مسلم الثبوت وبه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الاربعة الكتاب والسنة الخ)

(فهرست الجزء الأول من المستصفي لجله الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

صفحة	صفحة
٢٣	خطبة الكتاب
٣٥	صدر الكتاب - بيان هذا أصول الفقه
٣٧	بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم
	بيان كيفية تدويره على الأقطاب الأربعة
٤٣	بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذين الأقطاب الأربعة
٤٩	القطب الأول هو الحكم الخ
٥١	القطب الثاني في المهور والكتاب الخ
	القطب الثالث في طرق الاستثمار
٥٢	القطب الرابع في المستتر
٥٤	بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها
	مقدمة الكتاب
٥٥	بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان
	وفيه دعامتان
	الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين
٥٥	الفن الأول في القوانين وهي ستة
	القانون الأول أن الحد انما يذ كر الخ
٦١	القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ
٦٣	القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ
	القانون الرابع في طريق اقتناص الحد
٦٥	القانون الخامس في حصر مدخل التحلل في الحدود
٦٧	القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركب فيه البتة لا يمكن حذره الخ
	الفن الثاني من دعامة الحد في الامتناعات والقوانين
٦٩	بحد ومغصلة - الامتحان الأول الخ
٧٠	امتحان ثان في حد العلم
٧١	امتحان ثالث في حد الواجب
	الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد
٧٣	الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول
٧٣	الفصل الأول في دلالة الأنفاط على المعاني
	الفصل الثاني في التطارق المعاني المفردة
	الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة
	الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان
	الفصل الأول في صورة البرهان
	الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مائة البرهان
	الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول
	الفصل الأول في بيان ما تنطق به الألسنة الخ
	الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبديل الى ما ذكرناه
	الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات
	الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة
	القطب الأول في التمرهوي الحكم وينقسم الى أربعة فنون
	الفن الأول في حقيقته
٥٥	مسئلة ذهب المعتمدة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة
٦١	مسئلة لا يجب شكر النعم عقلا خلافا للمعتزلة
٦٣	مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة
٦٥	الفن الثاني في أقسام الأحكام
٦٧	مسئلة الواجب ينقسم الى معين واليهمم بين أقسام محصورة
٦٩	مسئلة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع
٧٠	مسئلة في حكم الذمات في أنما وقت الصلاة طاعة
٧١	مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب
٧٣	مسئلة قال قائلون اذا اختلفت منكوبة بأجنبية وجب الكف عنها الخ
٧٣	مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدد محدود
٧٣	مسئلة الوجوب يبين الجواز والإباحة بحذره الخ

مصحفة	مصحفة
١٨٣ مسألة إذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آتهم الخ	١٣٩ خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٨٣ مسألة المتدع إذا خالف لم ينقد الإجماع ودونه الخ	١٤٠ الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام
١٨٥ مسألة قال قوم لا يعتمد إجماع غير العصاة	١٤٠ القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٨٥ مسألة الإجماع من الأكثرين ليس بحجة	١٤٣ القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه
١٨٧ مسألة قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط	١٤٤ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٨٨ مسألة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر الخ	١٤٥ القسم الرابع من هذا الأصل في أخبار الاتحاد وفيه أبواب الأولى في إثبات التعبد به وفيما رجع مسائل
١٨٩ مسألة ذهب داود وسعيدة إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد العصاة	١٤٥ مسألة في بيان المراد بخبر الواحد
١٩١ مسألة إذا أتى بعض العصاة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقد الإجماع الخ	١٤٦ مسألة في حوزة التعبد بخبر الواحد وعدمه
١٩٢ مسألة إذا انقضت كلمة الأمة ولو في لحظة انقضد الإجماع الخ	١٤٧ مسألة ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ
١٩٦ مسألة يجوز انقضاء الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة	١٤٨ مسألة الصحيح أنه لا يستكمل التعبد بخبر الواحد الخ
١٩٨ الباب الثالث في حكم الإجماع	١٥٥ الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
٢٠٢ مسألة إذا خالف واحد من الأمة أو اثنين لم ينقد الإجماع	١٥٧ مسألة في تفسير العدالة
٢٠٣ مسألة إذا اتفق التابعون على أحد قولي العصاة لم يصح القول الآخر مخرج الخ	١٦٠ مسألة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول
٢٠٥ مسألة فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى واحد	١٦١ خاتمة جامعة للرواية والشهادة
٢١٥ مسألة الإجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ	١٦٢ الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
٢١٦ مسألة الأخذ بأقل ما قيل ليس عسكرا بالإجماع	١٦٥ الباب الرابع في مسند الراوي وكيفية ضبطه
٢١٧ الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب	١٦٦ مسألة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
٢٢٤ مسألة لا حجة في استصحاب الإجماع الخ	١٦٧ مسألة إذا أنكر الشيخ الحديث ولم يجعل به لم يصح الراوي مخرجا
٢٣٢ مسألة في أن النافي هل عليه دليل الخ	١٦٨ مسألة انفراد الثقة بن ياد في الحديث مقبول عند الجماهير الخ
٢٤٥ خاتمة لهذا القطب بيان أن ثمانية من أصول الأدلة وليس منها سوى أربعة	١٦٨ مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ
٢٧١ فصل في تفرع الشافعي في القديم على تقليد العصاة ونصوصه	١٦٩ مسألة المرسل مقبول عندما لا يأتى حنيئة الخ
٣١٥ القطب الثالث في كيفية استنباط الأحكام من مثرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدم وثلاثة فنون	١٧١ مسألة خبر الواحد فيما يسم به الولي مقبول الخ
	١٨١ الأصل الثالث من أصول الأدلة الإجماع وفيه أبواب الأولى في إثبات كونه حجة على منكره
	١٨١ الباب الثاني في بيان أركان الإجماع
	١٨١ مسألة يتصور دخول العوام في الإجماع الخ

صحيفة	صحيفة
٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة	٣١٥ صدر القطب الثالث
٣٦٠ خاتمة جامعة	٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ
٣٦٤ القول في البيان والمبين - مسألة في حد البيان	وفيها مقدمة وسعة فصول
٣٦٨ مسألة في تأخير البيان	٣١٨ الفصل الأول في مبدأ اللغات
٣٨١ مسألة ذهب بعض المحوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التدرج في البيان	٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا
(٣٨٢) مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم	٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية
٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد يجمع قرائن تدل على فساد	٣٢٢ الفصل الخامس في الكلام المفيد
٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد الخ	٣٢٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي	٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب
٤١١ المنظر الأول في حد الأمر وحقيقته	الثالث في الجمل والمبين
٤١٧ النظر الثاني في الصيغة	٣٥٥ مسألة اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين
٤٣٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعدا لحظر ما وجبه	وحله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
	٣٥٦ مسألة ما أمكن حله على حكم متجدد فليس بأولى عما
	يجمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأملى
	٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه القوي ومعناه الشرعي
	قال القاضي هو مجمل

(فهرست الجزء الاول من كتاب فوائد الرجوت بشرح مسلم النبوت للإمام محمد بن عبد الشكور)

صفحة	صفحة
١١١	خطبة الكتاب
١١٢	المقدمة في حذراً أصول الفقه وموضوعه وظايفه
١١٢	(المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية
١١٢	مسئلة النظر فيمنه بالضرورة الخ
١١٢	مسئلة قال الأشعري أن الافادة بالعادة
١١٢	(المقالة الثانية) في الاحكام وفيها ابواب
١١٣	الباب الاول في الحاكم
١١٤	مسئلة لا يحكم الا الله
١٢٠	فائد في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد
١٢٣	مسئلة قال الأشعري شكر النعم ليس واجب عقلاً
١٢٣	مسئلة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعمل
١٢٨	قديم الخ
١٢٢	(تنبيه) الخفية قسموا الفعل بالاستقرار الى ماهو
١٣٤	حسن الخ
١٣٧	الباب الثاني في الحكم
١٤٠	مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل
١٤٣	مسئلة ايجاب ائمه من أمور معلومة صحيح
١٤٣	تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره
١٤٦	مسئلة اذا كان الواجب موسعاً لجميع الوقت وقت
١٥١	لأدائه
١٥٣	مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ
١٥٤	فرع عاصر ومعه في الجزء الناقص
١٥٦	مسئلة لا يفتل الوجوب عن وجوب الاداء
١٦٤	مسئلة الواجب قسمان اداً وموقفاً
١٦٥	مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر جديد
١٦٦	مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً
١٦٨	مسئلة وجوب الشيء تضمن حرمه ضده
١٧٢	مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
١٧٥	مسئلة يجوز اجتماع الوجوب والحرم في الواحد
١٧٧	بالجنس
١٨٥	مسئلة يجوز تحريم أحد أشياء تأجيله
١١١	مسئلة الندوب هل هو ما مور به الخ
١١٢	مسئلة الندوب ليس بتكليف
١١٢	مسئلة المكروه كالندوب الخ
١١٢	مسئلة الاباح حكم شرعي
١١٢	مسئلة المباح ليس بجنس للواجب
١١٣	مسئلة المباح ليس واجب
١١٤	مسئلة المباح قد يصير واجباً عندنا
١٢٠	مسئلة الحكم بالصفة في العبادات عقلي
١٢٣	الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل
١٢٣	مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع
١٢٨	مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية
١٢٢	مسئلة لا تكليف الا بالفعل
١٣٤	مسئلة نسب الى الاشعي أن لا تكليف قبل الفعل
١٣٧	مسئلة قسم الخفية القدرة الى ممكنة والى مستبشرة
١٤٠	مسئلة لا يشترط القدرة للممكنة لقضاء عندنا الخ
١٤٣	الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
١٤٣	مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ
١٤٦	مسئلة المعلوم مكلف
١٥١	مسئلة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة
١٥٣	مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ
١٥٤	مسئلة العقل شرط التكليف الخ
١٥٦	مسئلة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن
١٦٤	مسئلة سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ
١٦٥	مسئلة المؤاخذة بالنسب باارة عقلاً
١٦٦	مسئلة الاكراه ملج
١٦٨	مسئلة لا حرج عقلاً او شرعاً الخ
١٧٢	مسئلة العبد اهل للتصرف ومالك البدن عندنا
١٧٥	مسئلة الموت هادم للاساس للتكليف
١٧٧	(المقالة الثالثة) في المبادئ القولية الخ
١٨٥	مسئلة هل يجوز القياس في اللغة الخ

صفحة	صفحة
٢٤٠	١٩١ الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
٢٤٢	١٩٢ مسألة نشط صفة الحلاق المشتق صدق أصله
٢٤٢	١٩٣ مسألة الحلاق المشتق للبائر حقيقة
٢٤٣	١٩٥ مسألة لا يستحق اسم القابض لشيء والفعل قائم بغيره
٢٤٣	١٩٦ مسألة الأسود ونحوه يدل على ذات مامتصفة بالسواد
٢٤٤	١٩٨ الفصل الثاني في تعدد معنى المفرد
٢٤٤	١٩٨ مسألة المشتق قد اختلف فيه الخ
٢٤٧	٢٠٠ مسألة هل وقع المشتق في القرآن
٢٤٨	٢٠١ مسألة هل للمشتق عموم
٢٤٨	٢٠٣ الفصل الثالث في تعريف الحقيقة وتقسيمها
٢٤٨	٢٠٥ مسألة الحجاز أمارات
٢٤٩	٢٠٨ مسألة في هل يستلزم الجواز الحقيقة
٢٤٩	٢٠٨ مسألة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة
٢٥٠	مذاهب
٢٥٠	٢١١ تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
٢٥٠	٢١١ مسألة الجواز واقع في القرآن والحديث الخ
٢٥١	٢١٢ مسألة الاظهر أن في القرآن معربا الخ
٢٥١	٢١٣ مسألة الجواز خلف عن الحقيقة الخ
٢٥١	٢١٥ مسألة في الجواز عموم كالحقيقة الخ
٢٥٣	٢١٦ مسألة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ
لفظ آخر	٢٢٠ مسألة الحقيقة البسطة أولى من الجواز المتعارف الخ
٢٥٣	٢٢١ مسألة الحقيقة تارة لعدمها عقلا أو عادة الخ
٢٥٤	٢٢١ مسألة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة
٢٥٤	٢٢٣ مسألة الجواز صحيح شرعا لعدم وجوب النقل الخ
٢٥٥	٢٢٦ مسألة الجواز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٦٥	٢٢٦ مسألة في انضمام الحقيقة والمجاز الى صريح وإلى كناية
٢٦٧	٢٢٩ تتمة في مسائل الحروف
٢٦٨	٢٢٩ مسألة الواو والجمع مطلقا
٢٦٩	٢٣٤ مسألة الفاء لترتيب الخ
٢٧٢	٢٣٤ مسألة ثم للترتيب الخ
٢٧٣	٢٣٦ مسألة بل في المفرد لا ضربا
هل يشمل النساء وضعا	٢٣٧ مسألة لكن خفيفة ونضلة للاستدراك
٢٧٨	٢٤٨ مسألة أول أحد الامرين
٢٤٠	مسألة حتى القاية
٢٤٢	مسائل حروف الجر
٢٤٢	مسألة الباء للاتصاف
٢٤٣	فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الاباذني
٢٤٣	مسألة على الاستعلاء
٢٤٤	مسألة من اختلف فيها
٢٤٤	مسألة الى لانها محكم ما قبلها
٢٤٧	مسألة في الظرفية حقيقة
٢٤٨	مسائل أدوات التعليق
٢٤٨	مسألة أن التعليق على ما هو على خطر الخ
٢٤٨	مسألة اذا ظرف زمان الخ
٢٤٩	مسألة ولا امتناع الثاني لاستتباع الاول
٢٤٩	مسألة كيف الحال
٢٥٠	مسائل التفريق
٢٥٠	مسألة قبل وبعد مع متقابلات
٢٥٠	مسألة عند الحاضرة الحسية الخ
٢٥١	مسائل متفرقة
٢٥١	مسألة غير متوغل في الابهام الخ
٢٥١	مسألة اللام للاشارة للعلاوية
٢٥٣	الفصل الرابع في الكلام على المفرد بالقياس الى
٢٥٣	مسألة الترادف وقع في اللغة الخ
٢٥٤	مسألة لا ترادف بين الحد والمحدود
٢٥٤	مسألة لا ترادف بين المؤكد والمؤنك
٢٥٥	الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص
٢٦٥	مسألة موحى العام قطعي عندنا
٢٦٧	مسألة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن الخاص
٢٦٨	مسألة الجمع المتكسر ليس من صيغ العموم
٢٦٩	مسألة أقل الجمع ثلاثة
٢٧٢	مسألة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالغرد
٢٧٣	مسألة جمع المذكر السالم ونحوه ما يتلبد فيه الرجال
٢٧٨	مسألة الخطاب التخييري لا يام المعلومين في زمن الوحي

صفحة	صفحة
٣٤٩	٢٧٨
مسئلة يجوز تخصيص السنة بالخ	مسئلة التكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٣٤٩	٢٨٠
مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب	مسئلة خطاب الشارع لواحد من الامة لايم
بغير الواحد	٢٨١
٣٥٢	مسئلة خطابه تعالى الرسول هل يعم الامة
٣٥٢	٢٨٢
مسئلة الاجماع يخص القرآن والسنة	مسئلة خدم من اموالهم صدقة لا يقتضى اخذها من
٣٥٢	كل نوع
٣٥٤	٢٨٣
٣٥٤	٢٨٥
٣٥٥	٢٨٦
٣٥٥	٢٨٩
٣٥٦	٢٩٤
٣٥٧	٢٩٧
٣٦٠	٢٩٨
٣٦٦	٣٠٠
٣٦٧	٣٠١
٣٧٢	٣٠٢
٣٧٣	٣٠٦
٣٧٧	٣٠٨
٣٧٧	٣١١
٣٧٩	٣١٦
٣٨٠	٣١٦
٣٨٤	٣٢١
٣٨٦	٣٢٣
٣٨٧	٣٢٦
٣٩١	٣٢٦
٣٩٢	٣٣٢
٣٩٣	٣٣٩
٣٩٥	٣٤٣
٣٩٦	٣٤٤
٣٩٦	٣٤٤
٣٩٨	٣٤٥
	٣٤٥

حجفة	حجفة
٤١٠ مسألة جهور الخفية والشافعية على أن النصوص	٣٩٩ مسألة التهمى عنه لعينه لا يكون شرعا عندنا
ليس بقياس	٤٠٣ مسألة التهمى فى الحسيات يدل على الفساد
٤٢٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب والحكم	٤٠٥ مسألة القمع لعينه لا يقبل النسخ
٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحلطة	٤٠٦ مسألة التهمى يقتضى الدوام
٤٣٤ مسألة فى الكلام على انما	٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

(غت)

